N° 5 1938 Mai

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

L'HISTOIRE CRITIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

I. Les origines.

A quelques années d'intervalle viennent de paraître quatre nouvelles introductions à l'étude critique des livres de l'Ancien Testament (1). La première, publiée à Giessen dans la collection : *Die Theologie im Abriss,* est l'œuvre du professeur J. Meinhold ; elle expose ce que nous pouvons appeler les vues moyennes de l'école critique moderne. La seconde est un ouvrage beaucoup plus original. Son auteur, J. Hempel, directeur de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* s'est essayé à écrire, suivant une méthode nouvelle, l'histoire de la littérature des Hébreux, en mettant au service de celle-ci les ressources dont dispose la science toute jeune de la *Formgeschichte.* Entre ces deux manuels, qui représentent deux conceptions opposées, nous situons l'ouvrage de M. Eissfeldt et celui de MM. Oesterley et Robinson, qui cherchent à profiter à la fois des acquisitions anciennes et des méthodes nouvelles. C'est le point de vue également adopté par M. Stanley A. Cook. Tout en se réclamant de l'authentique tradition wellhausénienne, le professeur de Cambridge accueille avec bienveillance les données et les résultats aussi bien de la *Formgeschichte* que de l'archéologie

(1) J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament,* 3e édit., Giessen, 1932. — J. Hempel, *Althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben,* Berlin-Postdam, 1930. — O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament,* dans les *Neue Theologische Grundrisse,* Tubingue, 1934. — W. O. E. Oesterley et Theodore H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament,* Londres, 1934.

orientale ou même de l'histoire comparée des religions de l'ancien Orient. A l'occasion, il sacrifie courageusement l'une ou l'autre conclusion chère à l'école wellhausénienne mais que des recherches récentes ont controuvée (2).

La publication de ces divers ouvrages nous a paru une occasion opportune de considérer en quelque sorte à vol d'oiseau les progrès que l'histoire critique de l'Ancien Testament a accomplis au cours de ces dernières années ou du moins qu'elle tend à accomplir. Comme terme de comparaison dans le passé, nous choisissons l'introduction à l'Ancien Testament publiée en 1913 par Heinrich Cornill (3). Ce manuel obtint un succès unique. Réédité jusqu'à sept fois, il peut à juste titre être considéré, pour la période d'avant-guerre, comme l'expression la plus répandue des opinions de l'école wellhausénienne.

Nous ferons connaître d'abord les origines et le développement de la méthode et de l'exégèse critiques ; dans un second article, nous ferons en raccourci l'histoire de la réaction déclanchée contre les conclusions exagérées de cette école ; en troisième lieu nous dresserons le bilan des acquisitions nouvelles et nous chercherons à en déduire quelques directives pour l'exégèse catholique des livres saints de l'Ancienne Loi (4).

*
* *

1. — *Les premières origines de l'exégèse critique.*

C'est seulement depuis la fin du XVIII[e] siècle que l'exégèse critique de l'Ancien Testament a pris un essor considérable.

(2) St. A. Cook, *The Old Testament. A Reinterpretation,* Londres, 1936.

(3) Carl H. Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments,* dans le *Grundriss der Theologischen Wissenschaften,* 7[e] édit., Tubingue, 1913.

(4) Parmi les études dont nous nous sommes servi pour la rédaction de cet aperçu historique nous signalons à titre spécial A. Noordtzij, *Het Probleem van het Oude Testament,* Kampen (Holl.), 1927. — On pourra également consulter : Ed. Reuss, *La Bible. Ancien Testament,* 3[e] partie : *L'Histoire sainte et la Loi,* t. I, Paris, 1879, p. 10-37. — A. Westphal, *Les Sources du Pentateuque.* I. *Le problème littéraire.* II. *Le problème historique,* Paris, 1888-1892. — T. K. Cheyne, *Foun-*

Habituellement les manuels désignent l'exégète Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), qui fut professeur de langues orientales à l'université d'Iéna, puis de philosophie à Goettingue, comme le premier représentant un tant soit peu éminent de la méthode critique et comme le publiciste qui réussit à lui assurer un droit d'existence dans les milieux universitaires protestants (5). Antérieurement à l'enseignement de Johann Eichhorn, l'interprétation traditionnelle de la sainte Ecriture fut à la mode dans toutes les universités aussi bien protestantes que catholiques. Cependant il y a lieu de signaler, déjà pour cette période, quelques essais timides de pensée critique et surtout les courants d'idées qui ont préparé l'éclosion de l'exégèse nouvelle.

Représentons-nous au préalable l'image de la science scripturaire traditionnelle, contre laquelle la méthode critique crut devoir réagir. M. Noordtzij en a tracé un tableau, dont nous reproduisons les traits principaux. S'appuyant sur une notion théologique, étroite et rigide, de l'inspiration des saintes Ecritures, l'exégèse traditionnelle se représenta, dit-il, les livres saints à peu près comme des documents qui seraient tombés du ciel ; par conséquent, elle négligea de considérer la part de l'intervention humaine dans leur composition et elle contesta pratiquement l'existence de tout progrès dans la révélation judéo-chrétienne. Conformément à pareille conception toute statique du passé religieux de l'humanité, l'histoire sainte se déroule comme une suite de tableaux inanimés, en quelque sorte brossés par le Seigneur lui-même, comme pour décorer les parois d'une église ou d'un musée. Les faits apparaissent sans connexion entre eux et sans rapport avec le milieu qui les a vus surgir et se développer. Dans ces conditions, les exégètes ne témoignent aucun intérêt pour la recherche des facteurs naturels de l'histoire religieuse de l'humanité, et ils ne possèdent à aucun degré le sens de l'évolution. Au surplus, ils portent leur attention uniquement sur les faits strictement religieux. En d'autres

ders of Old Testament Criticism. Biographical, Descriptive and Critical Studies, Londres, 1893. — J. E. Mc Fadyen, *The Present Position of O. T. Criticism*, p. 183-219, dans *The People and the Book*, Oxford, 1925.

(5) Johann-Gottfried Eichhorn, né en 1752, professeur à Iéna en 1775, à Goettingue en 1788, décédé en 1827. Il exerça dans l'Allemagne protestante, comme professeur et comme écrivain, une influence notable. Son principal ouvrage parut à Leipzig, de 1780 à 1783, en trois volumes : *Einleitung ins Alte Testament* (4e édit., en cinq volumes, 1823-1826).

termes, ils ne se soucient pas de décrire le milieu culturel dont les livres saints sont une expression, et ils ne s'efforcent pas de fixer les cadres historiques qui ont conditionné les événements dont la Bible conserve le souvenir.

Certes, à aucune période de l'histoire de l'exégèse, il ne manqua absolument d'esprits curieux, qui, pour leur compte personnel, manifestèrent quelques velléités d'étudier l'Ecriture sainte suivant une méthode d'interprétation objective et sévère. Mais, avant le XIX^e^ siècle, aucun de ces esprits critiques n'a réussi à faire grande école ni à créer un mouvement durable et d'envergure. Pour l'antiquité chrétienne, les manuels signalent les efforts méritoires de l'école biblique d'Antioche. Les traditions antiochiennes ne parvinrent pas à se maintenir. L'école d'Alexandrie, sa rivale, l'emporta et, avec elle, l'exégèse allégorisante s'introduisit dans l'Eglise et y persévéra. Le moyen âge fut une période de décadence pour l'étude de la Bible. Il fut donc réservé aux temps modernes de voir la méthode historique faire son entrée dans les universités et frapper, cette fois avec succès, à la porte des exégètes chrétiens. Divers mouvements de pensée lui ont, en ce moment, ménagé un accès plus facile aux Livres saints.

D'abord, il faut signaler le renouveau des sciences naturelles, surtout des sciences astronomiques. Au XVI^e^ siècle, une cosmologie nouvelle renversa l'image de l'univers, telle que la Bible semble l'inculquer ; à ce titre, elle mit en cause l'inerrance biblique et souleva le problème de l'inspiration. En second lieu, une conception nouvelle, que l'on a appelée la conception humaniste de l'histoire, se dressa en face d'une histoire sainte consistant uniquement dans une galerie de portraits et de tableaux stylisés. Aux yeux des partisans enthousiastes de la nouvelle méthode, écrire l'histoire n'était plus détailler froidement une suite plus ou moins longue d'événements notables ; c'était tracer l'image vivante d'une série de cycles culturels, en rechercher les origines proches et lointaines, et dévoiler ainsi les mystères de l'ascension merveilleuse de l'humanité vers plus de lumière et de perfection morale. Dans l'histoire ainsi conçue il n'y avait plus de rôle à jouer par un *Deus ex machina*. En troisième lieu, la notion d'évolution fit son apparition et elle devint bientôt le slogan des sciences positives. On sait qu'elle est à la base des divers systèmes scientifiques du dix-neuvième siècle et que

de là elle pénétra les spéculations des philosophes déistes sur l'origine des religions.

Enfin, dès le XVIII[e] siècle, des vues nouvelles se répandent au sujet de l'étude et de l'enseignement des littératures anciennes. Elles furent, en partie, amorcées par la controverse fameuse sur l'authenticité des prétendues lettres de Phalaris, controverse qui fut engagée, on se le rappelle peut-être, entre un nommé Boyle et le philologue anglais Bentley (1662-1742) (6). Les partisans de l'authenticité perdirent la partie. L'événement fut gros de conséquences. Il amena les historiens à poser désormais pour tous les écrits anciens la question préalable de leur origine. Vers la même époque, Herder, le poète et le prédicateur de Weimar, invita ses contemporains à ne plus établir des cloisons entre l'étude des livres sacrés et celle des monuments littéraires profanes qui proviennent des mêmes milieux et, par conséquent, à ne pas refuser à l'explication de l'Ecriture sainte les bénéfices que les sciences auxiliaires de l'histoire ancienne pouvaient lui procurer (7). « La manière la plus humaine, disait-il, de comprendre la parole de Dieu est en même temps la meilleure et la seule vraie » : affirmation audacieuse, dont on trouve une anticipation, moins l'accent rationaliste, dans le traité de l'exégète protestant J. Alphonse Turretin, *De sacrae scripturae interpretatione tractatus bipartitus* (1728). Enfin, par la publication de son histoire romaine, Niebuhr fit connaître aux exégètes et aux philologues de son époque une manière nouvelle de reconstituer la physionomie du passé ; il parut démontrer que la méthode historico-critique pouvait conduire à des résultats positifs qui dépassaient en valeur le contenu des plus vénérables traditions (8). L'œuvre de Niebuhr servit de modèle à l'histoire

(6) Richard Bentley (né le 27 janvier 1662, décédé le 14 juillet 1742) a été appelé le plus grand philologue de son siècle. D'abord autodidacte, il alla dans la suite compléter sa formation à Oxford et à Cambridge. En 1717 il fut nommé professeur royal de théologie à l'université de Cambridge. L'étude sur les lettres de Phalaris parut en 1699.

(7) Johann Gottfried Herder, né le 25 août 1744, décédé le 18 décembre 1803, étudia à Königsberg, où il subit l'influence de Kant et de Hamann. Son intelligence largement compréhensive s'orienta aussi en d'autres directions, notamment vers l'idéalisme et les philosophes de l'*Aufklärung*. Grand humaniste il réussit à conjuguer d'une manière remarquable « das Forschen, das Sinnen und das Dichten ».

(8) Barthold Georg Niebuhr, auteur protestant, historien et homme d'état (1767-1831). De 1810 à 1812, il donna à l'université de Berlin une

d'Israël que le professeur Heinrich Ewald composa vers la même époque et qu'il publia, en deux éditions, de 1843 à 1859.

Les idées et les tendances nouvelles, que nous venons de rappeler fort sommairement, parvinrent à s'implanter en tout premier lieu dans quelques milieux soit libéraux soit protestants non-conformistes. Tous les manuels renvoient en la matière aux vues audacieuses des philosophes déistes Baruch Spinoza et Th. Hobbes. Chez les protestants les idées larges gagnent surtout les piétistes et les calvinistes. Celui que l'on a appelé le père du piétisme : Philipp Jacob Spener (1635-1705), s'insurge contre le culte presque matériel que la théologie luthérienne rend à la Bible. Un autre piétiste, Johann Bengel (1687-1752), se fait l'apôtre de l'interprétation littérale et philologique : il inculque à ses élèves et à ses nombreux lecteurs, — car quelques-uns de ses ouvrages obtinrent un succès unique, — des règles d'interprétation scripturaire empreintes de bon sens et de finesse critique. Vers la même époque, plusieurs calvinistes, surtout aux Pays-Bas, penchent également vers une meilleure intelligence littérale des saintes Ecritures. Déjà Sixtinus Amama (*Antibarbarus biblicus,* 1628) et Hugo Grotius (1583-1645) énoncent occasionnellement quelques remarques d'herméneutique sacrée fort incisives, par exemple au sujet de l'explication historique des oracles de l'Ancienne Loi. Johannes Clericus (1657-1736) les suivit dans cette voie et les dépassa. Chez les catholiques, Richard Simon (1638-1712) fut l'émule de Clericus, au point d'avoir été surnommé « le père de la critique biblique » (9). Sans doute, ces deux auteurs ont été en désaccord sur un nombre respectable de points, mais ils partagent le même désir de renouveler l'exégèse historico-littéraire et ils se sont heurtés, dans leurs Eglises respectives, aux mêmes difficultés. Par contre, la science philologique indépendante, représentée en l'occurrence par Johann Ernesti, un grand philologue, que l'on a appelé le *Cicero Germanorum,* appuya l'aile marchante des exégètes chrétiens : « L'interprétation de la Bi-

série de conférences sur l'histoire romaine, qui furent publiées de 1811 à 1832 en trois volumes sous le titre : *Römische Geschichte.* Par ses réflexions sur la méthode en histoire, Niebuhr a exercé une influence durable, profonde et bienfaisante sur l'historiographie.

(9) R. Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament,* Paris, 1680. — Sur Richard Simon et les autres exégètes de l'Oratoire lire A. Perraud, *L'Oratoire de France au XVII^e^ et au XIX^e^ siècle,* Paris, 1866.

ble, tel était à peu près l'énoncé de sa thèse, est soumise aux mêmes lois que celle de n'importe quel autre livre ancien ». Cependant que le continent agitait les grands problèmes de l'interprétation scripturaire, l'Angleterre s'appliqua surtout à des travaux d'érudition : la publication de dictionnaires ou l'édition soignée de textes anciens [10].

Toutefois, — il est piquant de le noter, — aucun des précurseurs de la critique biblique que nous venons de signaler n'est l'auteur de l'une ou de l'autre de ces quelques hypothèses nouvelles qui, au cours du dix-neuvième siècle, ont bouleversé l'histoire de la littérature israélite. Ce mérite, — si l'on peut dire, — revient à des auteurs de second plan, tels le pasteur H. B. Witter de Hildesheim (son ouvrage date de 1711), le médecin français J. d'Astruc (1684-1766), le critique allemand Johann Christoph Döderlein (1745-1792), le prêtre catholique écossais A. Geddes (1737-1802). Witter (1711) et d'Astruc (1753) furent les premiers, semble-t-il, à distinguer dans la Genèse la présence de plusieurs documents (*Urkunden*) [11]. Döderlein, le premier à ce qu'il paraît, contesta l'authenticité du *Livre de la Consolation*, d'Isaïe (XL-LXVI) [12]. Enfin Geddes nia l'origine mosaïque du Pentateuque et, pour expliquer la composition des livres de Moïse, émit l'hypothèse de l'origine du Pentateuque par voie de fragments multiples et fort distincts, théorie qui plus tard fut reprise par l'allemand Vater et obtint un succès assez notable [13].

2. — *De Eichhorn à Wellhausen.*

C'est à Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), l'ami de Herder et de Goethe, que Cheyne attribue le mérite d'avoir codifié

(10) L'œuvre la plus monumentale fut la publication de la Bible polyglotte par Walton. Richard Simon (*op. cit.*, p. 541-572) s'en occupe longuement.

(11) Ad. Lods-P. Alphandéry, *Jean Astruc et la Critique Biblique au XVIII^e siècle*, Paris, 1924. — Ad. Lods, *Un précurseur allemand de Jean Astruc : Henning Bernhard Witter*, dans la *Zeitschr. f. Altt. Wiss.*, 1925, t. II, p. 134-135.

(12) Johann Christoph Döderlein (1745-1792) fut professeur à Altdorf et à Iéna. Son ouvrage principal est intitulé : *Institutio theologi christiani nostris temporibus accommodata*, 1780 ; 6^e édit. 1797. — Voir W. Caspari, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40-55)*, Giessen, 1934, p. 203 et suiv.

(13) Sur A. Geddes lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 1-12.

les premiers résultats de la critique biblique et d'avoir jeté les bases (1780-1783) des introductions « historico-critiques », — nous avons rencontré le terme pour la première fois dans le titre du manuel publié en 1794 par Georg Lorenz Bauer, — de l'Ancien Testament (14). En appréciant l'œuvre d'Eichhorn, un auteur, — dont le nom m'échappe, — a pu dire qu'il a fait lire Baruch à l'Allemagne du XIX^e siècle ; par conséquent ce serait lui, après Luther, qui a contribué le plus à intégrer les beautés littéraires, le style, les images, les expressions typiques de la Bible dans la langue religieuse et la littérature allemandes. Quoiqu'il en soit de cette influence littéraire générale, l'introduction d'Eichhorn fit accepter d'une manière définitive, du moins par les protestants libéraux, l'origine relativement récente du deutéro-Isaïe (XL-LVI), du livre de Daniel, de l'Ecclésiaste et du livre d'Esther. Toutefois le nom d'Eichhorn reste attaché surtout aux vues qu'il développa sur le caractère composite des livres de Moïse et à l'hypothèse qu'il proposa pour en rendre compte. Eichhorn discerna dans la Genèse la présence de deux documents, — ceux que l'on appela plus tard le Code sacerdotal et le Jahviste, — et il réussit à donner à la théorie documentaire un tel relief que la question de la composition du Pentateuque devint le problème capital autour duquel ont tourné les principales discussions exégétiques du XIX^e siècle.

Enoncée et répandue dans les milieux universitaires d'Allemagne par Johann Eichhorn, la théorie documentaire fut bientôt complétée sur un point important par Karl-David Ilgen (1763-1834), le successeur d'Eichhorn à Iéna, qui semble avoir été le premier à discerner la présence d'un second document élohiste, celui auquel les critiques postérieurs ont réservé le nom d'Elohiste tout court (15).

A peine ébauchée, la théorie documentaire faillit s'échouer lamentablement sur ce que nous appellerions deux bancs de sable formés par des hypothèses critiques rivales, à savoir la théorie des fragments déjà mentionnée et celle des suppléments. Celle-ci faillit même un instant tenir le haut du pavé, quand elle recueillit l'adhésion de Martin Leberecht de Wette

(14) Sur J. G. Eichhorn lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 13-26.
(15) Sur K. D. Ilgen lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 26-30. — K. D. Ilgen, *Die Urkunden des ersten Buches von Moses in ihrer Urgestalt*, Halle, 1798.

(1780-1843), un exégète qui, pour d'autres raisons, notamment pour ses recherches sur la composition du Deutéronome, doit, lui aussi, être compté parmi les fondateurs de l'école critique. C'est de Wette, en effet, qui mit en relief le Deutéronome, — se ralliant ainsi à J. S. Vater (1802-1805), — qui le rattacha à la réforme du roi Josias et inventa l'hypothèse d'une *pia fraus* pour expliquer l'attribution littéraire du code au grand législateur des Hébreux. Rappelons que déjà, en 1828, Gramberg essaya de renflouer la théorie documentaire Eichhorn-Ilgen, mais qu'il n'y réussit pas. Le sauvetage ne fut accompli qu'en 1853, par Hupfeld (1796-1866), exactement un siècle après la publication des mémoires d'Astruc ([16]).

Dans l'entretemps se situe l'activité littéraire, aussi prodigieuse que disparate, d'un exégète qui dans l'histoire de la critique biblique fait figure d'un outsider de grand style, à savoir Heinrich Georg August Ewald (1803-1875), professeur à Tubingue et à Goettingue ([17]). Esprit pénétrant et travailleur infatigable, Ewald avait débuté dans la carrière par un écrit polémique d'une bonne composition mais d'une rare violence contre les *Beiträge* de Leberecht de Wette. Il y rompait une lance en

(16) Sur M. L. de Wette lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 31-54. — C. P. Gramberg, *Libri Geneseos sec. fontes rite dignoscendos adumbratio*, Leipzig, 1828. — H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis*, Berlin, 1853.

(17) Sur H. Ewald lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 66-118. — Il n'est certes pas facile de reconstituer les fluctuations de la pensée de H. Ewald. Dans son livre : *Composition der Genesis* (1823), il revendique l'unité et l'origine mosaïque de la Genèse. En 1831, sous l'influence de C. P. W. Gramberg : *Libri Geneseos sec. fontes rite dignoscendos adumbratio* (Leipzig, 1828), il expose une hypothèse documentaire dans un article des *Theol. Studien und Kritiken* : article qui contribua grandement, par l'importance accordée au premier Elohiste (P), à préparer le succès de la théorie des compléments à laquelle se rallieront de Wette, von Bohlen, Tuch, Bleek, Stähelin, Bertheau. Cette théorie des compléments fut également favorisée par la critique de Gramberg et de Stähelin à l'endroit du Jéhoviste : voir A. Westphal, *Les Sources du Pentateuque*, t. I, Paris, 1888, p. 185-186, 189-190. — Sur les dernières hypothèses d'Ewald lire entre autres E. Reuss, *La Bible*, I : *L'Histoire sainte et la Loi*, Paris, 1879, p. 25. Reuss juxtapose à Ewald deux autres outsiders de moindre talent : A. Knobel (*Commentar über den Pent. und das Buch Josua*, 1852-1861) et M. Nicolas (*Études critiques sur la Bible*, 1862). La théorie des fragments, partiellement adoptée par Ewald mais non sauvée par lui, se heurta en définitive au fait par trop apparent de l'unité littéraire des sections attribuées au premier Elohiste, le futur Code sacerdotal.

faveur de l'origine mosaïque du Pentateuque. Quand il acheva l'ouvrage, il avait vingt ans accomplis. Ce fut, remarquent ses biographes, un péché de jeunesse dont plus tard il se repentit. En 1831, en effet, Ewald se rallia à une théorie que nous n'hésitons pas à appeler documentaire. Il distinguait deux sources : le premier Elohiste et le Jéhoviste, et leur juxtaposait l'œuvre d'un *Ergänzer* anonyme, qui les aurait fusionnées et complétées. Comme par ailleurs, en ce qui concerne le Deutéronome, Ewald accepte l'hypothèse de Leberecht de Wette (1805), on peut dire qu'il distribua le Pentateuque en quatre documents : le Code sacerdotal, le Jahviste, l'Ergänzer et le Deutéronome et par conséquent qu'il aboutit pratiquement à une forme nouvelle de la théorie documentaire. Observons toutefois qu'à cette époque le Deutéronome était étudié à part, comme un document dont les origines n'ont rien à voir avec celles des autres livres mosaïques, ceux-ci étant groupés parfois sous le nom bizarre de *Protonomium*. C'est précisément une des caractéristiques de la dernière théorie documentaire d'avoir englobé les auteurs ou rédacteurs deutéronomistes dans le processus constitutif de l'Hexateuque. Ajoutons que l'article d'Ewald contribua notablement à faire passer le premier Elohiste (P) comme la *Grundschrift* ou l'écrit fondamental du Pentateuque, et cela à deux titres : comme le document le plus ancien et comme celui qui aurait servi de canevas aux additions postérieures.

Ewald ne resta pas fidèle à ses propres conclusions. A la fin de sa carrière, brûlant ce qu'il avait adoré, il se fit le champion de la théorie des compléments. « On dit, remarque M. Westphal, que l'aloës ne fleurit qu'une fois : lorsqu'il se sent mourir. L'hypothèse des compléments fit comme l'aloës : elle s'épanouit dans la dernière grande œuvre critique d'Ewald, puis mourut. » C'est sur la base d'une hypothèse de fragments et de compléments remarquablement compliquée que le grand exégète entreprit d'écrire son histoire d'Israël (1843-1855), œuvre dont nous avons par ailleurs vanté l'originalité pour l'époque où elle parut.

Les vues singulières d'Ewald n'eurent pas l'heur, — et pour cause, — de plaire beaucoup à ses contemporains. Elles provoquèrent beaucoup de confusion. L'incertitude et le désordre qui en résultèrent furent un atout considérable pour une restauration éventuelle de la théorie documentaire, qui elle, du

moins, n'avait pas péché par un manque d'assurance et de clarté. Cette restauration fut l'œuvre de Hupfeld et aussi, dans une certaine mesure, de Riehm. En 1853, exactement un siècle après la parution des mémoires d'Astruc, Hermann Hupfeld publia un mémoire intitulé : *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung* (Berlin, 1853). L'ouvrage est un plaidoyer éloquent en faveur de la théorie des documents, dans son application au livre de la Genèse (18).

Le succès de l'ouvrage fut grand au point qu'il doit être considéré comme le livre-programme de la nouvelle ou deuxième théorie documentaire. Celle-ci parvint à conquérir d'autant plus vite les esprits que dès 1854 l'offensive fut appuyée, en ce qui concerne le Deutéronome, par la monographie de Riehm. Celui-ci reprit l'hypothèse de Martin Leberecht de Wette et la présenta avec tant de conviction que depuis lors elle a rallié la majorité des exégètes indépendants. Si quelques rares auteurs, tel Knobel, se sont attardés autour des vues d'Ewald, la plupart des critiques finirent par approuver les conclusions de Hupfeld et de Riehm. Nous signalons Boehmer, puis et surtout Schrader et Nöldeke, enfin Franz Delitzsch « le vénérable » (dès 1880) et Auguste Dillmann, un des grands promoteurs de l'orientalisme chrétien (19).

(18) Sur H. Hupfeld lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 149-155. — H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin, 1853.

(19) Sur Fr. Delitzsch lire T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 155-171. — Fr. Delitzsch, 1813-1890, enseigna l'exégèse à Rostock (1846-1850), Erlangen (1850-1867), Leipzig (1867). Il publia de nombreux ouvrages sur l'Ancien Testament et le judaïsme néo-testamentaire. Sa traduction du Nouveau Testament en hébreu fut considérée comme un chef-d'œuvre. Il en existe diverses éditions, notamment une à l'usage de la prédication chrétienne auprès des juifs : *Siphre Hab-berith Ha-Chadaschah*, nouvelle édition, Londres, British and Foreign Bible Society, 1923. — Tandis que Fr. Delitzsch représente l'aile conservatrice de l'exégèse protestante au cours du siècle passé, Auguste Dillmann symbolise l'école critique modérée. Né à Illingen en 1823, il enseigna à diverses universités : Tubingue, Kiel, Giessen et Berlin. Son professorat dans la capitale du Reich le conduisit au sommet des honneurs, sinon de l'influence. Il mourut en 1894. Les nombreuses éditions de son commentaire de l'Hexateuque dans le *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch*, collection où Knobel l'avait précédé, lui ont permis d'exprimer à diverses reprises ses vues sur l'origine critique des livres de Moïse. — Nous ne pouvons guère nous arrêter à l'étrange et complexe personnalité de Paul de Lagarde, de son vrai nom Paul-Anton Bötticher (1827-1891). Friedrich Rückert lui communiqua l'amour de l'orientalisme ; de Karl

Toutefois il restait à la théorie documentaire à subir une dernière transformation avant de revêtir la forme sous laquelle elle se présente de nos jours : elle eut à accepter le renversement total de la succession chronologique des documents. A lire le mémoire de Hupfeld il apparaît que cet auteur n'a pas hésité à interpréter le premier Élohiste (P), tout comme ses prédécesseurs, comme le document le plus ancien. Or, cette manière de voir, reçue depuis Eichhorn, allait dans la suite être complètement abandonnée. Sans doute, le Code sacerdotal restera la *Grundschrift* en un certain sens. Beaucoup d'auteurs continueront à penser que cet écrit a servi de cadre à la fusion définitive des quatre documents, mais en même temps ils opinent que le premier Élohiste, par ses origines, est des quatre sources la plus récente ; il serait originaire de l'exil, voire, en bonne partie, de la période du second temple.

Cette modification importante, qui donne à la troisième théorie documentaire sa physionomie propre, est due, en grande partie, à l'influence exercée sur l'interprétation du premier Élohiste ou Code sacerdotal par les idées professées par de Wette, George et Vatke sur l'évolution des institutions religieuses chez le peuple d'Israël. En dépendance de ces idées, l'école critique entreprit de considérer le contenu du Code sacerdotal comme reflétant une théologie israélite relativement récente et par conséquent à ramener sa composition jusqu'à la période de l'exil babylonien. Édouard Reuss (déjà en 1833) et son élève Graf (1866) furent les premiers à soutenir ex professo l'origine postexilienne du Code sacerdotal, mais uniquement en ce qui concerne les sections législatives (20). En 1868,

Lachman il hérita la passion et les méthodes de la critique textuelle, et il puisa chez Jacob Grimm le patriotisme romantique qui fit de lui un antisémite résolu et un précurseur du mouvement naziste. Paul de Lagarde fut de son vivant un isolé. Il en fut réduit à publier à ses frais tous ses ouvrages. A Goettingue où il succéda à Ewald, — étrange succession, — il se consacra surtout aux études critiques des Septante. Dans les quelques pages où il s'occupe de la question du Pentateuque, il n'hésite pas à appuyer de son autorité la solution critique.

(20) Édouard Reuss (1804-1891), professeur à Strasbourg, publia en plusieurs volumes une traduction de l'Ancien Testament accompagnée d'un abondant commentaire : *La Bible. Traduction nouvelle avec introduction et commentaire* (Paris, 1874 et suiv.). Voir t. I, p. 32-36 et p. 23, note 1. — Son disciple et son ami : Karl-Heinrich Graf (1815-1869), qui ne fit jamais partie du personnel universitaire, doit sa réputation à son ouvrage de 1866 : *Die geschichtliche Bücher des Alten Testaments.*

Kosters se rallia à ces conclusions et il les étendit aux éléments historiques du même Code : démonstration à laquelle Graf donna presque aussitôt son adhésion ([21]). En 1869-1870, Abraham Kuenen, qui était à cette époque peut-être le critique le plus considéré, se déclara convaincu de l'exactitude de la nouvelle chronologie grafienne des documents ([22]). L'adhésion de Kuenen fut interprétée comme une vraie conversion critique, et l'exégète lui-même tint à souligner devant le grand public toute la portée de la démarche qu'il venait d'accomplir. En 1874, la controverse fut définitivement close en faveur de la chronologie grafienne. Après avoir soumis les sections narratives du Code sacerdotal à une nouvelle enquête, Kayser confirma pleinement les vues de Graf. « Depuis la rédaction et la publication des livres des Chroniques, telle était sa conclusion, la vraie image de l'histoire d'Israël a été complètement renversée. Une fausse perspective s'y est introduite qui est due à la projection artificielle du Code sacerdotal dans les premières origines du peuple d'Israël. » ([23])

La monographie de Kayser parut à la veille de l'intervention de Julius Wellhausen dans le débat sur l'origine du Pentateuque. Le problème, on aura pu s'en convaincre, était pratique-

Voir A. Causse, *La Bible de Reuss et la Renaissance des études d'histoire religieuse en France,* dans la *Rev. Hist. Philos. Rel.,* 1929, t. IX, p. 1-31.

(21) Willem Hendrik Kosters, né à Enschede en 1843, succéda à Kuenen à l'université de Leyde, où il mourut en 1897. On se rappelle les controverses que le chanoine A. Van Hoonacker engagea avec lui, au début de sa carrière, sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone. Voir J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques,* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, p. 39-53. — L'ouvrage de Kosters est intitulé : *De Historiebeschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis-Numeri vergeleken,* Leyde, 1868. L'auteur cite parmi les précurseurs de sa thèse : P. von Bohlen, Vatke, J. F. L. George.

(22) Abraham Kuenen fut le chef de l'école critique hollandaise (Haarlem 1828 — Leyde 1891). Devenu professeur à Leyde, à peine âgé de 24 ans, il collabora avec Scholten et Opzoomer à l'avènement de ce que l'on appelle le modernisme protestant. Si grande fut son autorité que de l'avis de l'allemand Kamphausen, la seule œuvre de Kuenen valait pour les étrangers l'étude de la langue néerlandaise. Parmi ses nombreux élèves Karl Budde contribua beaucoup à répandre ses idées en Allemagne, notamment par la publication, en version allemande, des *Gesammelte Abhandlungen* (1894).

(23) August Kayser (1821-1885), élève de Reuss, fut comme celui-ci professeur à Strasbourg : *Das Vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik,* Strasbourg, 1874.

ment résolu avant l'intervention de celui qui a donné son nom à la troisième théorie documentaire. Le fait paraît à première vue surprenant. Il s'explique cependant, car Wellhausen est parvenu à donner à cette théorie son expression classique où brillent, sinon toujours la clarté et la concision, au moins la logique et la ferme assurance, et à appliquer l'hypothèse critique jusque dans les détails aux divers livres qui composent l'Hexateuque. Les premiers articles de Wellhausen furent d'autant plus remarqués qu'en 1875, au moment précis où la critique se prépara à l'attaque, l'étude de Bernard Duhm sur les prophètes : *Die Theologie der Propheten,* retentit comme une sonnerie de clairon et amorça une seconde manœuvre de grand style contre les positions de l'exégèse traditionnelle ([24]).

3. — *Wellhausen et son école.*

L'œuvre de Wellhausen est considérable et elle présente une unité de vues peu commune. Les conclusions de sa première enquête, publiées dans une série d'articles intitulés : *Die Composition des Hexateuchs* (1876-1877, paru comme livre en 1885, 1889 et 1899), énoncent déjà dans ses grandes lignes le système dont il a assuré le succès ([25]). L'exégète anglais Peake ne nous paraît pas exagérer quand il considère l'année 1876 comme mar-

(24) B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion dargestellt,* Bonn, 1875. — B. Duhm (né à Bingum, Frise Orientale en 1847, décédé le 31 août 1928) enseigna l'exégèse à Goettingue et à Bâle (1888-1928). Il fut très lié avec J. Wellhausen et mérite à juste titre d'être considéré comme le cofondateur de l'école critique. La littérature prophétique fut, dès le début de sa carrière, son domaine de prédilection ; le commentaire d'Isaïe marque l'apogée de son activité.

(25) J. Wellhausen (Hameln 1844 — Goettingue 7 janvier 1918), professeur à Greifswald (1872-1882), Halle, Marbourg et Goettingue (1892-1913). C'est à Greifswald qu'il quitta la Faculté de théologie protestante et se fit incorporer à celle de Philosophie et Lettres.

Voici les ouvrages de Wellhausen qui ont eu le plus d'influence : *Die Composition des Hexateuchs,* 3e édit., 1899. — *Reste arabischen Heidentums,* 2e édit., 1927. — *Israelitische und Jüdische Geschichte,* 8e édit., 1921. — *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 6e édit, 1927. — Dans les milieux anglo-saxons, J. Wellhausen se fit connaître et apprécier par son article de synthèse : *Israel,* qui parut dans l'*Encyclopaedia Britannica,* 9e édit., 1879. L'importance de cette neuvième édition, qui fit sensation, est reconnue par J. L. Garvin dans la préface à la 14e édit. : *Encycl. Brit.,* 14e éd., t. I, 1929, p. XI-XII.

quant dans l'histoire critique de l'Ancien Testament une date aussi importante que celle de 1870, année au cours de laquelle Kuenen donna son adhésion à l'opinion de Reuss-Graf au sujet de la date de composition du Code sacerdotal. Toutefois si les articles de Wellhausen parus en 1876 frappèrent un coup décisif, le wellhausénianisme fit son entrée triomphale dans les milieux critiques seulement deux ans plus tard, en 1878, par la *Geschichte Israels,* ouvrage réimprimé plus tard sous le titre : *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883). Conscient d'avoir rompu avec les positions traditionnelles de l'Église protestante et de la Faculté de théologie de Greifswald, Wellhausen donna en 1882 sa démission de professeur de cette faculté : « freiwillig in dem Bewusstsein durchaus nicht mehr auf dem Boden der evangelischen Kirche oder des Protestantismus zu stehen ».

Le programme critique formulé par Wellhausen provoqua les plus violentes protestations de la part des exégètes dits conservateurs, notamment de ceux que les polémiques de l'époque englobèrent sous la formule « das rettende Sechsgespann ». Wellhausen cependant finit par l'emporter dans les milieux universitaires allemands grâce aux qualités de ses publications : le ton convaincu et communicatif, l'excellente position des problèmes, la présentation habile et serrée des arguments. Dès 1892, Cornill déclarait : « C'est à la simplicité relative de son système et à sa cohésion parfaite : *Einfachkeit und Geschlossenheit,* que Wellhausen doit d'avoir remporté ses brillants succès. On répétait à propos de son hypothèse : *Simplex veri sigillum* ». Ajoutons que Wellhausen réussit très habilement à situer ses conclusions critico-littéraires dans les cadres d'une nouvelle histoire religieuse d'Israël, voire à les insérer dans une histoire religieuse générale de l'Ancien Orient, dont il s'est représenté les traits fondamentaux, on ne l'ignore pas sans doute, en bonne partie suivant les traditions populaires de l'Arabie préislamique.

A partir de 1878, l'école critique wellhausénienne réalisa, suivant un rythme de plus en plus accéléré, la conquête des divers pays. En Allemagne, les grandes universités n'ont presque pas opposé de résistance à la pénétration des idées nouvelles. L'hypothèse Graf-Wellhausen est exposée dans les introductions de Steuernagel, de Cornill, voire dans celle de König, le porte-parole de l'exégèse protestante conservatrice, du moins

en ce qui concerne la critique de l'Hexateuque (26) ; elle conditionne l'histoire des croyances israélites dans les manuels de Schultz, Smend, Stade, Kautzsch, Bertholet (27) ; elle inspire les deux grands commentaires protestants de l'époque : le *Handkommentar* de W. Nowack et, dans une mesure plus radicale, le *Kurzer Handkommentar* de Karl Marti.

Les Etats-Unis d'Amérique, pays où la science biblique est relativement jeune mais où l'influence de l'Allemagne fut considérable, notamment par l'envoi de professeurs, ne tardèrent pas à se joindre au mouvement critique. La voie fut frayée par Charles A. Briggs, le fondateur de l'exégèse scientifique américaine, collaborateur de l'anglais Samuel Driver et son émule (28). Le champ des recherches critiques fut élargi par Henry Preserved Smith, de l'*Union Theological Seminary,* par Paul Haupt, de la *John-Hopkins University* (Baltimore), l'éditeur du *Regenbogenbibel* (29), — la fameuse Bible imprimée en diverses couleurs d'après les documents admis par les critiques dans la composition de l'Hexateuque, — et par William Rainey Harper, le magnifique organisateur des études d'orientalisme à Chicago. D'autres savants encore ont fourni des travaux qui eurent moins d'éclat, tels les professeurs C. F. Moore et Cr. H. Toy, de Harvard, et le professeur C. C. Torrey, de l'université

(26) C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament,* Tubingue, 1912. — C. H. Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments,* 7e édit., Tubingue, 1913. — Ed. König, *Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments,* Bonn, 1893.

(27) H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe dargestellt,* Goettingue, 1889. — R. Smend, *Lehrbuch der Alttest. Religionsgeschichte,* Fribourg-en-Br. et Leipzig, 1893 ; 2e édit., 1899. — B. Stade-A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* 2 vol., Tubingue, 1905-1911. — E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* Tubingue, 1911. — A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels,* Goettingue, 1919.

(28) Ch. A. Briggs, né à New York, 1841, décédé 1913, enseigna l'exégèse de 1874 à 1913 à l'*Union Theological Seminary,* de New York. En 1892, il fut exclu de l'Eglise presbytérienne et il adhéra à la *Protestant Episcopal Church* : voir T. K. Cheyne, *op. cit.,* p. 229.

(29) Sur le *Regenbogenbibel* lire L. Hennequin, *Haupt (Paul),* dans le *Dict. de la Bible. Supplément,* 1938, t. III, col. 1408-1409. Paul Haupt naquit à Görlitz (Silésie), le 25 novembre 1858. Il enseigna les langues sémitiques pendant plus de quarante ans à l'Université John-Hopkins, Baltimore, jusqu'à la veille de sa mort, survenue le 15 décembre 1926.

de Yale. Enfin, l'école wellhausénienne recruta un certain nombre d'adhérents dans le judaïsme libéral. M. Julian Morgenstern en est un des représentants les plus qualifiés (30).

En Angleterre les tout premiers débuts de l'exégèse critique remontent par un curieux concours de circonstances à trois hommes appartenant à des milieux tout à fait distants : Alexander Geddes (1737-1802), prêtre catholique d'origine écossaise, le Bishop Colenso (1814-1883), évêque anglican, et Samuel Davidson (1806-1899), congrégationaliste irlandais (31). L'école wellhausénienne y trouva donc le terrain plus ou moins préparé. Elle fit des progrès rapides, du moins en ce qui concerne les conclusions littéraires, grâce aux efforts conjugués d'un triumvirat : W. Robertson Smith, de Cambridge, Thomas Kelly Cheyne, professeur au Collège Oriel à l'université d'Oxford, et S. R. Driver, canon de Christ-Church et professeur également à Oxford (32). Des traits assez opposés caractérisent ces trois chefs d'école. On a loué l'imagination créatrice de Robertson Smith, la fougue juvénile de Thomas Cheyne, l'érudition et la prudence « balancée » de Samuel Driver. Si l'on établit le parallélogramme des forces que ces trois publicistes représentent, on obtient comme résultat la voie moyenne que l'exégèse anglicane de cette époque a suivie. A la fin de sa carrière, le prestige de Cheyne a faibli. Le brillant auteur gaspilla ses talents dans des corrections arbitraires du texte hébreu massorétique et des hypothèses critico-littéraires fantaisistes. Par contre, à mesure

(30) G. F. Moore, né en 1851, professeur à Harvard-University, décédé le 16 mai 1931. — C. H. Toy, né en 1836, professeur au Southern Baptist Theol. Seminary, puis à Harvard-University, décédé le 12 mai 1919. — Ch. C. Torrey, né à E. Hardwick, Vt., le 20 décembre 1863, depuis 1900 professeur des langues sémitiques à Yale University. — J. Morgenstern, né à St. Francisville, Ill., le 18 mars 1881, étudia à Berlin et Heidelberg, professeur depuis 1907 à l'*Hebrew Union College*. Cf. Who's Who in America. Vol. XVIII : 1934-1935. Chicago, Marquis-Company, 1934.

(31) Voir T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 4-11, 196-204, 208-210.

(32) Samuel Driver, né à Southampton, en 1846, décédé le 28 février 1914. Voir T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 248-372. — W. R. Smith, 1846-1894, débuta comme professeur au Free Church College, à Aberdeen ; rallié aux hypothèses de Kuenen et Wellhausen, il publia dans l'*Encyclopaedia Britannica* divers articles sur la Bible, qui lui valurent d'être privé de sa charge, en 1881. En 1883 il fut attaché à l'Université d'Oxford. Voir T. K. Cheyne, *op. cit.*, p. 212-225. — Th. K. Cheyne, né à Londres 1841, décédé en 1915, professeur à Oriel College, à Oxford, et « canon » de Rochester.

qu'il avança en âge, Samuel Driver fit de plus en plus figure de grand pontife. Son introduction critique modérée aux livres de l'Ancien Testament, son dictionnaire de l'hébreu biblique, sa belle monographie sur les rapports de l'archéologie de l'ancien Orient avec l'histoire biblique lui assurèrent un renom universel et une autorité peu commune, d'autant plus qu'il se tint à l'écart du libéralisme religieux de Wellhausen. C'est à l'école spirituelle de Driver que nous rattachons les meilleurs exégètes anglais de notre époque : G. B. Gray († 1922), A. S. Peake († 1922), C. F. Burney († 1925), J. Skinner († 1925). Signalons enfin qu'au moment où le wellhausénianisme littéraire eut fait la conquête des universités, J. E. Carpenter et G. Harford-Battersby publièrent un grand travail de synthèse : l'Hexateuque d'Oxford, où le problème critico-littéraire est exposé dans toute son ampleur et jusque dans les détails ([33]).

A tout considérer, la pénétration des idées wellhausénienes en Angleterre ne ressemble guère à une invasion, elle n'a rien d'une rafale qui ait balayé les opinions jusqu'alors reçues. La vigilance de Driver contingenta l'importation des hypothèses allemandes. Par contre, les milieux universitaires des Pays-Bas furent littéralement submergés par l'avance des idées critiques. Abraham Kuenen, on voudra se le rappeler, se rallia d'une manière qui fit sensation à l'hypothèse Graf-Wellhausen. Il fut suivi par une théorie de savants, qui tous travaillèrent dans le même sens que leur maître : Valeton, Kosters, Wildeboer, Pierson, Oort, Hooykaas ([34]). Ces quelques auteurs se groupèrent en école et ils dressèrent en quelque sorte deux monuments de leur activité : la grande histoire d'Israël par Abraham Kuenen et la Bible néerlandaise de Leyde, publiée de 1899 à 1901, par H. Oort : *Het Oude Testament opnieuw uit den grondtekst*

(33) J. E. Carpenter-G. Harford-Battersby, *The Composition of the Hexateuch*, Londres, 1902. — Voir une liste choisie de publications scripturaires d'expression anglaise : *A Scripture Bibliography. For the Use of Teachers in Secondary Schools and Bible Students*, 2e édit., Londres, s.d. (1937).

(34) J. Valeton (1849-1912), W. H. Kosters (1843-1897), G. Wildeboer (1855-1912), A. Pierson (1831-1896), H. Oort (1836-1927), I. Hooykaas (1837-1893). — Dans ce groupe c'est Wildeboer qui représente la position moyenne ; H. Oort fut un des derniers survivants de l'école moderne. Voir F. M. Th. Böhl, *Het Oude Testament*, dans *Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek, I.* Groningue, 1919.

overgezet. Pour le grand public, Pierson publia dans la collection « Geestelijke voorouders » les conclusions de l'école critique sous le titre : *Israël* (Haarlem, 1904 ; 2e édit., 1913).

Dans les pays d'expression française, l'œuvre de Wellhausen fit beaucoup moins vite son chemin. Le protestantisme libéral de France et de la Suisse se rallia aux conclusions critico-littéraires d'autant plus volontiers qu'il comptait dans ses rangs l'éminent bibliste, Edouard Reuss (1804-1891), un des précurseurs de l'hypothèse grafienne. Parmi les autres partisans de l'école critique nous retenons Ch. Bruston, professeur à Montauban, C. Piepenbring, de Strasbourg, L. Gautier, de Lausanne, A. Westphal, de Paris, A. Causse, de l'université de Strasbourg, et Ad. Lods, de la Sorbonne. Gautier publia une introduction aux Livres de l'Ancien Testament, la meilleure qui ait paru en langue française (35).

En dehors du groupe des auteurs protestants, quelques exégètes rationalistes apportèrent également leur appui à la diffusion des idées critiques. L'attitude d'Ernest Renan manqua de netteté ; il subit profondément l'influence d'Ewald. Celle d'Alfred Loisy étincelle souvent de clarté, mais elle accuse les traits du radicalisme arbitraire qui jeta le discrédit sur le système wellhausénien (36).

4. — *Le système wellhausénien classique.*

Nous pouvons nous arrêter ici dans l'exposé historique des progrès de l'école wellhausénienne pour essayer de présenter d'ensemble et suivant un plan systématique les positions moyen-

(35) L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament,* 2e édit., Lausanne, 1914. — Ed. Reuss, *La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires,* Paris, 1879. — Ad. Westphal, *Les Prophètes. Leurs écrits, leur doctrine, leur action dans les pages de la Bible hébraïque,* 2 vol., Paris, 1924. — Ad. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle,* Paris, 1930.

(36) E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* 5 vol., Paris, s.d. (1887 et suiv.). Les critiques estiment que cette histoire marque déjà la décadence de Renan par rapport à son *Histoire des Origines du christianisme.* — A. Loisy, *La religion d'Israël,* 2e édit. revue et augmentée, Ceffonds, 1908 ; *La religion d'Israël,* 3e édit. revue et augmentée, Paris, 1933. De cet ouvrage a paru en 1901 une première édition, tirée à trois cents exemplaires, qui n'ont pas été mis en librairie. Cet ouvrage, devenu rare, est une publication importante : M. Loisy y « essayait d'accorder les conclusions de la critique avec les principes de la théologie catholique ».

nes de cette école, surtout sous son aspect libéral, en ce qui concerne l'ancienne littérature d'Israël et l'histoire religieuse du peuple élu.

A. *Les présupposés.* — Au point de départ de l'hypothèse wellhausénienne, du moins sous sa forme intégrale, c'est-à-dire y compris le libéralisme religieux, il est facile de discerner trois présuppositions. D'abord les wellhauséniens professent un scepticisme presque absolu à l'endroit des documents qui se rapportent à l'histoire ancienne d'Israël ; ensuite ils posent en thèse le bien-fondé du principe de l'évolution pour fixer la trame générale de l'histoire religieuse et culturelle des peuples de l'antiquité, y compris les Hébreux ; en troisième lieu, ils postulent la loi de l'immanence pour expliquer cette même histoire et rejettent par conséquent, à priori, tout appel à une intervention surnaturelle.

L'école wellhausénienne, écrivions-nous, professe un scepticisme presque absolu à l'endroit de la valeur historique des Livres saints, qui prétendent nous décrire le passé d'Israël. A en croire surtout les premiers représentants de l'école critique, la protohistoire des Hébreux nous ramène à l'histoire la plus ancienne de l'humanité, histoire pour laquelle nous ne disposerions pas de sources dignes de foi. Faut-il rappeler qu'au cours de la première moitié du XIX[e] siècle on répétait assez généralement que les premiers mémoires historiques, contemporains des événements qu'ils rapportent, étaient ceux d'Hérodote († 408) ? En toute hypothèse, ajoutait-on, en Israël à tout le moins, la littérature historique est d'origine récente. Qu'on ne renvoie pas, à l'appui du contraire, au chapitre V, verset 14, du Livre des Juges : il y est question non pas de la plume d'un scribe, mais d'un bâton de commandement. Même ailleurs, affirmaient d'aucuns, on ne peut nulle part dans l'antiquité avec quelque certitude remonter le cours de l'histoire au delà du VI[e] siècle. La Grèce est un pays privilégié au point de vue des souvenirs, et cependant elle ne se rappelle rien d'historique au delà de l'époque de Solon (législateur en 594) et de Pisistrate

Hélas ! même d'un point de vue simplement critique l'étoile de M. Loisy a considérablement pâli. Il a le triste sort de se survivre. Voir un résumé de ses opinions sur l'histoire d'Israël dans son dernier livre : *La Crise morale du Temps présent et l'Education humaine,* Paris, 1937, p. 20-24.

(561-527). En Italie, l'histoire débute péniblement avec la prise de Rome par les Galli, en 390. Pour le proche Orient, c'est-à-dire les pays du Croissant fertile d'où les enfants d'Israël sont originaires et où ils se sont fixés définitivement, les traditions qui possèdent quelque valeur sont encore plus rares et moins anciennes. Certes, Hérodote (480 ?-425 ?) et Diodore de Sicile (1er siècle av. J.-C.), deux grands voyageurs devant l'Eternel, dont nous possédons les œuvres, ont colligé pas mal de renseignements sur l'ancien Orient. En outre, Flavius Josèphe et Eusèbe de Césarée nous ont conservé un certain nombre d'extraits d'anciens chroniqueurs : de Ctésias (± 360), de Bérose (± 300) et de Manéthon (± 270). Mais on sait le peu de crédit que méritent les données de ces auteurs, qui ont colligé les traditions sans discernement critique et qui les ont agencées dans une synthèse où dominent la fantaisie ou une certaine philosophie de l'histoire. Or, s'il faut écrire l'histoire en philosophe, ainsi que le pensait Voltaire, il ne faut pas qu'elle dégénère en philosophie.

En ce qui concerne plus particulièrement l'histoire d'Israël, même les auteurs wellhauséniens qui regardent la situation d'Israël comme privilégiée, sont d'avis qu'elle affleure seulement dans les livres de Samuel. Tout ce qui précède la période de ce juge, échappe pour ainsi dire à l'investigation historique. Les patriarches appartiennent au domaine des légendes cultuelles ou peut-être même de la fantaisie mythologique. Les traditions mosaïques contiennent sans doute quelques grains de vérité, mais aussi bien la personne de Moïse que les principaux faits de sa carrière, notamment les événements du Sinaï ont été complètement défigurés. Les cinq livres de Moïse sont un grimoire indéchiffrable pour l'historien ; ils ne sont lisibles qu'avec les yeux de la foi.

En second lieu, l'école wellhausénienne libérale adhère à la théorie scientiste de l'évolution, et par conséquent elle a appliqué au peuple d'Israël le schème évolutif que les historiens indépendants d'il y a un siècle ont élaboré pour expliquer les origines de toutes les civilisations anciennes. C'est ainsi que, du point de vue de l'organisation sociale, les enfants d'Israël, après avoir vécu la vie des nomades et s'être occupés d'élevage, seraient devenus d'abord un peuple d'agriculteurs, puis un peuple d'artisans et de commerçants. Une évolution semblable,

du simple au complexe, du moins au plus parfait, caractériserait aussi l'histoire religieuse des Hébreux. D'un amas compact de croyances animistes et mânistes, totémistes et fétichistes, dont il n'est plus possible de faire l'inventaire, a émergé, par démarcations successives, par degrés et recoupements progressifs, la figure divine plus transcendante de Jahvé. Les croyances primitives furent organisées en polydémonisme, puis celui-ci évolua en polythéisme, puis, à leur tour, les croyances polythéistes se sont transformées sous l'emprise de tendances hénothéistes multiformes. Il en résulta une religion monolâtrique, concentrée autour de Jahvé, qui parvint à s'imposer aux tribus confédérées et qui leur servit à la fois de formule de ralliement et de force inspiratrice. Enfin, cette même religion jahvéiste, les prophètes orateurs et écrivains du IX^e^ et du VIII^e^ siècle l'auraient transformée en un monothéisme strict et moral, qui fait à tout jamais la gloire des anciens Hébreux. L'évolution de l'ancienne religion israélite se serait donc accomplie presque en ligne droite, et de l'ultime perfection de cette religion, les prophètes du VIII^e^ siècle seraient les artisans principaux. Par conséquent, la tradition biblique se trompe ou peut-être elle nous induit positivement en erreur, quand elle nous décrit les hommes de Dieu du IX^e^ et VIII^e^ siècle comme des réformateurs, qui auraient cherché à ramener la religion jahvéiste de leur temps plusieurs siècles en arrière, notamment aux conditions idéales de l'époque mosaïque. Les prophètes eux-mêmes, au contraire, seraient les génies religieux auxquels le peuple d'Israël est redevable de la fine fleur de ses croyances et de ses institutions.

Enfin, l'école wellhausénienne, du moins l'aile libérale et rationaliste, conteste le fait d'interventions surnaturelles dans les origines ou le développement de la religion israélite et, par conséquent, elle croit en l'immanence totale du processus qui a provoqué l'épanouissement merveilleux du prophétisme et du monothéisme hébreux.

C'est ici surtout que le wellhausénianisme intégral fait profession de rationalisme et qu'il se heurte à de grosses difficultés historiques, notamment quand il s'agit pour lui d'expliquer pourquoi de toutes les divinités de l'ancien Orient seul Jahvé, le dieu des Hébreux, est devenu une divinité transcendante, morale, universelle, le Dieu unique de l'univers. Pareille destinée

n'échut ni à Marduk, ni à Assur, ni à Kamosch, ni à Mèlèk, ni à quelque autre divinité, bien que plus puissante ou plus favorisée par les circonstances historiques.

A défaut d'une autre théorie plus satisfaisante, beaucoup de critiques se contentent de l'explication de Karl Budde. Selon cet auteur, seul le jahvéisme est devenu une religion rigoureusement monothéiste, — universelle et missionnaire, — parce que seul, dès les origines, le dieu auquel il adresse son culte, fut volontairement choisi par ses fidèles, à la suite d'un pacte bilatéral librement conclu. Sans doute, anciennement Jahvé fut, lui aussi, un dieu naturiste, à rayonnement purement local, peut-être le dieu tribal des Qénites. Ce n'est pas à ce titre qu'il est devenu le dieu d'Israël, mais uniquement comme Seigneur, en vertu de l'alliance du Sinaï. Jahvé s'acquit ainsi au milieu de son peuple non point un pouvoir brutal, sans limites et sans contrôle, mais il jouit d'un pouvoir royal, pour ainsi dire constitutionnel, reposant foncièrement sur les notions d'alliance, de droits et de devoirs mutuels. En d'autres termes, à la source du jahvéisme, il n'y a pas le travail de forces obscures et aveugles, mais un choix, une élection, un contrat de droit, un de ces actes profondément humains, libres et réfléchis, qui fondent la vie morale de l'humanité (37).

Contre cette explication rationaliste les partisans croyants des conclusions littéraires wellhauséniennes, adversaires du libéralisme religieux, se sont inscrits en faux, tel Édouard König, qui est leur principal porte-parole (38). Est-ce vrai, se demandent-ils, que Jahvé fut le dieu de la tribu des Qénites ? De quel droit prétendre que Jahvé fut librement choisi par les enfants d'Israël ? Ne faut-il pas affirmer plutôt le contraire : si les Hébreux ont adhéré à Jahvé, c'est parce que Jahvé lui-même avait pris l'initiative de les choisir et de se les réserver comme son

(37) On retrouvera quelques-unes de ces vues accommodées au progrès des études critiques dans B. D. Eerdmans, *De Godsdienst van Israël*, 2 vol., Huis-ter-Heide (Utrecht), s.d. (1930).

(38) Ed. König, *Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus*, Berlin, 1908. — *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, Gutersloh, 1915. — *Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt*, Stuttgart, 1922. — *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt*, Stuttgart, 1923. — Sur Ed. König (1846-1936) voir *Eph. Theol. Lov.*, 1937, t. XIV, p. 407.

peuple élu. Même à supposer que le choix émane en première instance d'Israël et non pas de Jahvé, convient-il de l'interpréter comme inspiré uniquement par des considérations d'ordre moral ? Au reste, à concéder le fait, le problème n'est pas résolu. Comment expliquer le caractère moral de ce choix, phénomène sans pareil dans l'histoire religieuse de l'ancien Orient, et comment attribuer à cette valeur morale une puissance telle qu'elle a transformé, comme par une métamorphose magique, l'être naturiste d'un dieu qénite en l'être moral et transcendant du Dieu de Moïse et d'Israël ? On comprend donc que les exégètes croyants, qui avaient cru devoir se rallier à un certain nombre de conclusions littéraires wellhauséniennes, n'ont pas cessé de combattre les vues rationalistes de la même école en matière d'histoire religieuse.

B. *Les conclusions critico-littéraires de l'école wellhausénienne.* — La principale conclusion critico-littéraire soutenue par l'école wellhausénienne, celle que l'on peut appeler le pivot du système, consiste dans le renversement de la succession chronologique des Livres de la Loi et des Écrits prophétiques. Alors que la tradition pour ainsi dire unanime considère les cinq livres de Moïse comme les documents les plus anciens de la littérature hébraïque et par conséquent comme antérieurs aux prophètes écrivains, l'école de Wellhausen ramène la promulgation solennelle de la Loi jusqu'après l'exil de Babylone et elle place la composition des principaux codes en toute hypothèse après l'éclosion du grand mouvement prophétique. Seul le livre de l'Alliance et peut-être la plus ancienne rédaction des sections narratives jahvistes et élohistes remonteraient plus haut que le huitième siècle avant Jésus-Christ. En d'autres termes, au lieu d'apparaître comme les restaurateurs du monothéisme mosaïque tel que la rédaction présente de la Torah le fait connaître, les prophètes en auraient été les créateurs et les premiers prédicateurs. Seule une fiction littéraire audacieuse en aurait fait honneur à Moïse, devenu ainsi le grand législateur des Hébreux et le fondateur de la religion monothéiste qui fait la gloire incomparable du peuple d'Israël (39).

(39) B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion dargestellt*, Bonn, 1875.

D'une manière plus précise voici les positions moyennes de l'école wellhausénienne en ce qui regarde les diverses catégories de livres qui composent l'Ecriture sainte.

D'abord, en ce qui concerne *les livres historiques,* les wellhauséniens pensent qu'il convient d'étudier d'ensemble les six premiers livres de la Bible et par conséquent ils proposent de substituer l'appellation « Hexateuque » à celle de « Pentateuque » dont la tradition fait usage (40). C'est à travers les six premiers livres de la Bible ainsi groupés, que les auteurs critiques prétendent discerner la présence de quatre documents écrits, — parfaitement distincts bien qu'étroitement combinés, — surtout dans la Genèse, l'Exode et le livre de Josué, à savoir le Jahviste, l'Elohiste, le Deutéronomiste et le Code sacerdotal ou *Priestercodex.* Chacun de ces documents aurait compris des sections narratives et législatives et peut-être la plupart d'entre eux se subdivisent-ils encore en plusieurs sources ou du moins en plusieurs rédactions. On peut se représenter comme suit la succession chronologique des quatre documents. Au point de départ se place le *Bundesbuch* ou *Livre de l'alliance* (Exod., XX, 23-XXIII, 19), code de lois que d'aucuns ont mis en relation avec le sanctuaire de Béthel et qui aurait été composé vers 870. Puis suivraient les sections narratives qui composent les histoires jahviste et élohiste des origines d'Israël. Ecrites respectivement vers 850 et 770, par conséquent sous l'influence religieuse de la plus ancienne prédication prophétique, elles auraient été combinées en une seule œuvre historique vers 680, sous le règne de Manassé. Un demi-siècle après cette date, vers 631, se placerait la composition de la seconde collection importante de lois hébraïques, à savoir celles qui forment les chapitres XII-XXVI du Deutéronome. Le succès de ces lois nouvelles fut remarquable, grâce à la fraude pieuse à laquelle en 621 les prêtres de Jérusalem eurent recours pour mettre au service de la cause jahvéiste la bonne volonté dont le roi Josias témoignait à l'égard de la ville sainte et de son temple. Les partisans de la réforme deutéronomique dotèrent le code de plusieurs prologues et épilogues, qui l'encadrent jusqu'aujourd'hui, puis ils adaptè-

(40) Voir l'imposante introduction critique à l'Ancien Testament de C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen,* Tubingue, 1912.

rent à leurs idées et à leur philosophie religieuse de l'histoire les annales jéhovistes d'Israël. L'exil de Babylone, survenu un demi-siècle après la réforme deutéronomique (587), nécessita une nouvelle révision de la Torah. Le premier qui s'y essaya fut le prophète Ezéchiel ; ses plans de réforme sont aux origines de la législation sacerdotale, dont le point de départ se trouve dans le Petit code de sainteté ou *Heiligkeitsgesetz* (*Lev.*, XVII -XXVI) et dont l'aboutissement consiste dans la promulgation de la Torah qui fut réalisée vers 445 grâce à l'activité réformatrice de Néhémie et d'Esdras ([41]).

Les lois de Moïse, telle est la conclusion générale, reflètent donc en ordre principal trois activités littéraires : celle des écoles prophétiques du IX[e]-VIII[e] siècle, celle des réformateurs deutéronomistes, celle des milieux sacerdotaux de l'exil et d'après l'exil de Babylone. Ces mêmes influences se sont exercées sur les livres historiques et, dès lors, les critiques wellhauséniens distinguent une triple histoire des origines d'Israël : l'histoire la plus ancienne dite prophétique, l'histoire deutéronomique et l'histoire sacerdotale, la dernière groupant les faits autour des quatre alliances qui ont marqué les rapports de Dieu avec l'humanité : les alliances d'Élohim avec Adam, Noé, Abraham et Moïse.

A l'origine des études critiques, les conclusions *au sujet des écrits des prophètes* furent moins révolutionnaires. En gros, les précurseurs de Wellhausen se sont contentés de mettre en doute l'authenticité de *Michée,* III-VII, d'*Isaïe,* XL-LXVI, et de *Zacharie,* IX-XII. Les interventions de B. Duhm et de J. Wellhausen dans le débat inaugurèrent un bouleversement radical des positions anciennes. Le commentaire de Wellhausen sur les Douze Petits prophètes est une œuvre significative ; elle nous montre sur le vif le radicalisme dont l'école périra plus tard. Dans l'analyse du texte, l'auteur admet la présence d'un nombre considérable d'additions faites à la teneur primitive des prophéties ; il s'agit non seulement de gloses ou d'interpolations, mais de sections entières qui ont donné aux noyaux primitifs et authentiques une physionomie et une portée nouvelles. D'une

(41) Sur les détails de ces diverses solutions lire les introductions de Cornill et Steuernagel. — A comparer avec celles-ci E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament,* dans l'*Evangelisch-Theologische Bibliothek,* Leipzig, 1929.

façon générale, nous pouvons classer les déformations du texte en deux catégories : les unes poursuivent l'adaptation des vieilles prophéties au point de vue judéen et à une histoire partiale du royaume de Juda ; les autres, plus nombreuses, consistent dans les péricopes eschatologiques et messianiques : elles ajoutent au message primitif, message de malheur, des compléments où se réflètent les préoccupations des prophètes postexiliens, leur prédication touchant le bonheur que le Seigneur tient en réserve pour ses élus à la fin des temps. L'analyse de la littérature prophétique, telle qu'elle fut prônée par Wellhausen, rallia également les suffrages de ses émules, tels Bernhard Duhm en Allemagne et Thomas Kelly Cheyne en Angleterre (42).

En ce qui concerne les livres didactiques de l'Ancien Testament, l'école critique fut pour ainsi dire unanime à reculer la composition de la majeure partie de cette littérature jusqu'après l'exil de Babylone. Le livre des Psaumes fut mis en relation avec la liturgie du second temple, dont la construction fut commencée en la deuxième année de Darius I (519) et achevée l'an six du même roi, le troisième jour du mois d'Adar 515. On explique les plus beaux poèmes du psautier comme les fruits savoureux de la piété d'après l'exil, piété essentiellement individualiste, s'affranchissant des limitations nationales et terrestres du jahvéisme classique. D'autres poèmes d'allure plus nationale furent même reportés jusqu'à l'époque macchabéenne, période de renouveau nationaliste, autour des Macchabées et de la dynastie hasmonéenne, dont les princes Simon (143-135), Jean Hyrcan (134-104), Aristobule (104), Alexandre Jannée (104-76), ont concentré en leurs personnes, en des moments où l'exaltation patriotique atteignit son paroxysme, les espoirs politico-religieux de la nation, au point qu'un auteur anonyme a pu célébrer le prince Simon comme le roi-prêtre établi à perpétuité par Jahvé lui-même sur la colline de Sion (43).

(42) Voir en ce qui concerne les Douze Petits Prophètes un exposé des solutions critiques dans J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques*, Paris, 1935, p. 78-81.

(43) L'hypothèse de l'origine macchabéenne des psaumes a été soutenue avec le plus de vigueur en ces derniers temps par R. H. Kennett (1864-1932), *Old Testament Essays*, 1928. Lire S. A. Cook dans R. H. Kennett, *The Church of Israel. Studies and Essays*, Cambridge, 1933, p. XLIX. Voir M. Buttenwieser, *Are there any Maccabean*

Quant aux *livres strictement sapientiaux,* Job fut situé sans beaucoup de contestations dans la période de l'exil ou immédiatement après l'exil ; les autres livres apparurent avoir subi dans une mesure de plus en plus grande l'influence de la sagesse grecque et par conséquent leur composition définitive se situerait nécessairement durant la période de la domination hellénique. Toutefois on ne refuse pas de faire remonter avant l'exil, jusqu'aux VIII[e] et VII[e] siècles, les origines de la sagesse israélite (44).

Il nous est loisible de conclure. L'histoire littéraire du peuple hébreu telle que l'école wellhausénienne l'a rétablie, distingue trois grandes périodes d'activité littéraire qui correspondent à trois mouvements de réforme religieuse. Au point de départ, elle situe l'ancienne littérature prophétique ; toutefois, elle en retranche les prédictions de bonheur et les visions messianiques pour la faire consister en des oracles d'instruction morale et des visions de calamité pour la nation. Suit la rédaction progressive des divers codes qui composent la Torah ; quelques éléments de cette littérature, notamment le *Bundesbuch,* sont toutefois contemporains de la prophétie ancienne. En outre, cette activité législative fut accompagnée d'un renouveau dans la littérature prophétique dont les auteurs les plus représentatifs sont le prophète Jérémie et le deutéro-Isaïe. En dernier lieu se seraient développées les littératures piétiste, sapientiale et apocalyptique, dont les trois livres les plus représentatifs sont le Psautier, la Sagesse de Job et l'Apocalypse de Daniel.

A lire notre esquisse de la critique littéraire wellhausénienne, il apparaît que les conclusions auxquelles elle aboutit, loin d'être en opposition avec l'histoire religieuse d'Israël, telle que Vatke, von Bohlen, George, Reuss, Graf, Wellhausen avaient cru pouvoir la retracer, la confirmaient merveilleusement. Désormais

Psalms ? dans le *Journ. Bibl. Lit.,* 1917, t. XXXVI, p. 225-248 et E. Goossens, *Die Frage nach makkabäischen Psalmen,* Munster-en-W., 1914.

(44) Voir à ce propos les positions déjà nuancées, — l'auteur cite précisément dans le contexte le dire d'E. Renan : *La vérité est dans les nuances,* — d'Abr. Kuenen, *De Godsdienst van Israël,* 1869, t. I, p. 388-391, 455-463. — Ernest Renan fit remonter la codification de la plus ancienne littérature sapientiale aux « Hommes d'Ezéchias » ; il estima qu'elle dérive à la fois d'Israël et de Juda : *Histoire du peuple d'Israël,* t. III, p. 74-88.

les livres de l'Ancien Testament, replacés dans les cadres nouveaux et énumérés suivant la chronologie modifiée, concordaient avec les déductions de l'histoire critique et, de ce chef, acquéraient aux yeux des historiens indépendants une valeur nouvelle. Dans ces conditions, l'Ancien Testament était sauvé. Sans doute, il ne fallait plus songer à utiliser les vieux livres pour les périodes auxquelles eux-mêmes se réfèrent, mais il ne fallait pas non plus les rejeter comme des témoins qui n'ont aucun crédit. Il suffisait de les soumettre à un bon développateur critique pour faire apparaître les vrais linéaments de leur témoignage, puis d'en renverser l'image comme dans une lanterne magique en les replaçant dans une nouvelle perspective historique. Aussi l'école de Wellhausen entonna-t-elle, en face des modérés et des conservateurs, un hymne de victoire. La rançon payée pour la conservation des vieux documents ne lui parut aucunement trop élevée. Elle était fière d'avoir démontré qu'à l'histoire critique de l'Ancien Testament, devenue désormais inéluctable, les livres de l'Ancien Testament ne s'opposaient plus ; qu'ils en étaient au contraire les meilleurs témoins à condition de les lire avec les yeux de la science critique nouvelle. Wellhausen lui-même estima qu'il avait si bien achevé la besogne qu'il pouvait désormais se désintéresser de l'histoire critique de l'Ancien Testament. Ce chantier étant liquidé, il le quitta avec ostentation pour se vouer à une besogne neuve : celle de défricher, suivant la méthode qui lui avait si bien réussi, les livres du Nouveau Testament, et de résoudre un problème aussi complexe que celui du Pentateuque : celui des origines littéraires des évangiles synoptiques.

5. — *L'évolution de l'école critique après Wellhausen.*

Le développement des études critiques depuis Wellhausen prouve que le nom de cet auteur n'est pas à ajouter sans plus à celui des prophètes. Contrairement à ses prévisions, l'œuvre critique n'a pas été jugée par ses disciples comme parfaitement accomplie. Dans tous les domaines, de nouvelles analyses, — et nous n'envisageons en ce moment que les recherches entreprises suivant la méthode de Wellhausen lui-même, — sont venues compliquer les problèmes. Les investigations récentes n'ont pas abouti, il est vrai, à des conclusions qui aient conquis droit

de cité. Aussi, dans son ensemble, le système wellhausénien n'a pas encore dû faire place à un autre système mieux établi et, de ce point de vue, la prévision de Wellhausen n'a pas été entièrement démentie.

En ce qui concerne l'Hexateuque, beaucoup de critiques élargissent la base de leurs investigations. Ils englobent dans leurs recherches le livre des Juges et les Livres de Samuel (octateuque), parfois même les Livres des Rois (énéateuque) (45). C'est, avec des variantes, la position prise par Karl Budde (en 1890 et 1902), Immanuel Benziger (1921), Rudolf Smend (1922), Gustav Hölscher (1923), Otto Eissfeldt (1925). En outre, certains auteurs pensent que les quatre sources classiques : J, E, D, P, n'épuisent pas la somme des documents dont les compilateurs et les rédacteurs de l'Hexa-énéateuque se seraient servis. Le document jahviste fut le premier des quatre attaqué dans son unité littéraire. Déjà K. D. Ilgen, puis Eb. Schrader, voire J. Wellhausen lui-même, ont douté du caractère homogène de cette source. La discussion fut reprise et elle fut tranchée dans le sens de l'existence d'un second document jahviste par K. Budde (1883), Ch. Bruston (1885), R. Smend (1912), W. Eichrodt (1916), J. Meinhold (1921), H. Holzinger (1922), O. Eissfeldt (1922) (46). Puis ce fut le tour du document élohiste. Ici

(45) K. Budde, *Die biblische Urgeschichte,* 1883 ; *Die Bücher Richter und Samuel,* 1890 ; *Richter und Josua,* dans la *Zeitschr. Altt. Wiss.,* 1887. — I. Benzinger, *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern,* dans les *Beihefte Z A W,* Giessen, 1921. — R. Smend, *J E in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments,* dans la *Zeitschr. Altt. Wiss.,* 1921, t. XXXIX, p. 181-217. — G. Hölscher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaction,* dans les *Forschungen zur Literatur des A. und N. Testaments,* Goettingue, 1923. — O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches,* Leipzig, 1925. — T. Klaehn, *Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K der Samuelisbücher mit der Quelle J des Hexateuchs,* Borna-Leipzig, 1914. — L. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam. 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht,* Leipzig-Uppsala, 1932.

(46) E. Schrader, *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte,* 1883. — K. Budde, *Die biblische Urgeschichte,* 1883. — Ch. Bruston, *Les deux jéhovistes* (de la Genèse à I Rois), dans *Rev. Théol. Philos.,* 1885. — H. Gunkel, *Die Genesis übersetzt und erklärt,* 1901. — R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht,* 1912. — W. Eichrodt, *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht,* dans *Beihefte Z A W,* t. XXXI, Giessen, 1916. — H. Holzinger, *Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri,* dans *Kautzsch, Heilige Schrift des Alten Testaments,* Tubingue, 1922, et déjà dans : *Einleitung in den Hexateuch,* Fribourg-en-Br., 1893, p. 138-160. — O.

les doutes, formulés d'abord timidement par A. Kuenen (47), furent développés ex professo par O. Procksch (1906). La critique du Deutéronome et son morcellement furent poussés à fond par Carl Steuernagel et Johann Hempel (48). Quant au Code sacerdotal, comme son unité parfaite n'avait jamais été soutenue avec beaucoup de vigueur, les exégètes n'eurent qu'à accentuer les divisions et les coupures déjà introduites par les premiers représentants de la critique. On sait que le Code de Sainteté (*Lev.*, XVII-XXVI) doit son existence en tant qu'unité littéraire surtout à Graf et à August Klostermann, qui lui donna le nom de *Heiligkeitsgesetz*.

En 1912, R. Smend essaya de grouper les résultats des recherches postwellhauséniennes et de ses propres investigations dans un ouvrage de synthèse qui propose en fait une nouvelle théorie documentaire, — la quatrième, — de l'Hexateuque (49). En dehors du Deutéronome, Smend distingue dans les soi-disant livres de Moïse la présence de quatre documents : le premier Jahviste, l'Elohiste, le second Jahviste, — celui-ci comprenant à la fois les prétendues additions faites à J et à E, — et le Code

Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in Deutscher Uebersetzung dargeboten, Leipzig, 1922. — J. Meinhold, *Die jahvistischen Berichte in Gen. 12-50*, dans la *Zeitschr. Altt. Wiss.*, 1921, t. XXXIX, p. 42-57. — J. W. Rothstein, *Die ältere Schicht in der jahv. Ueberlieferung der Urgeschichte*, BZAW, t. XXXIX, Giessen, 1921. — Le problème vient d'être repris par S. Mowinckel, *The two Sources of the Predeuteronomic Primeval History* (JE) *in Gen. 1-11*, Oslo, 1937. Il écarte pour Gen. 1-11 l'hypothèse d'un second jahviste et reconnaît dans les prétendues sections deutéro-jahvistes la présence de l'Elohiste.

(47) A. Kuenen, *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds*, t. I, 1, 2e édit., Leyde, 1885. — O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, 1906. — Qu'on ne perde pas de vue qu'aux origines l'Elohiste est libellé *Second Elohiste* par rapport au Code sacerdotal ; celui-ci fut appelé premier élohiste, parce que découvert en premier lieu et considéré longtemps comme le plus ancien document. Ici il s'agit d'un deutéro-Elohiste à distinguer dans le soi-disant *Second Elohiste* lui-même.

(48) Nous avons déjà fait connaître l'état de la question en ce qui concerne le Deutéronome dans : *Quelques publications récentes sur les Livres de l'Ancien Testament*, dans les *Eph. Theol. Lov.*, 1934, t. XI, p. 603-608.

(49) R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912. — Voir O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, p. 4.

sacerdotal. De cette nouvelle solution se rapprochent les conclusions de W. Eichrodt, H. Holzinger, J. Meinhold, et surtout celles d'O. Eissfeldt. Ce dernier, pour mieux marquer la physionomie propre de la nouvelle théorie documentaire, proposa d'attribuer à l'ancien document jahviste un nom nouveau : celui de *Laienquelle* ou *Source laïque,* et de réserver le terme jahviste aux sections deutéro-jahvistes de l'Hexateuque (50).

En dehors de ces études générales, nous devons, pour compléter notre exposé, faire une mention au moins sommaire de quelques auteurs qui postulent l'existence de sources particulières pour des sections déterminées des livres mosaïques. Ainsi, pour la Genèse, il y a lieu de renvoyer aux articles de Romanoff et Pfeiffer, et surtout à la monographie de G. von Rad, qui discerne à travers toute la Genèse la présence de deux narrateurs sacerdotaux (51). Quant aux sections législatives, les publications de Jepsen, Menes, Morgenstern ont mis en doute jusqu'aux conclusions que l'école wellhausénienne avait émises au sujet de la composition du Livre de l'Alliance, conclusions que l'on avait comptées parmi les mieux établies (52).

Signalons enfin les importantes divergences de vues qui se sont produites au sujet de la chronologie relative et absolue des divers codes de loi admis par l'école critique. La chronologie relative la plus répandue énumérait, on voudra bien se le rappeler, les documents dans l'ordre suivant : le Jahviste, l'Élohiste, le Deutéronome, le Petit Code de Sainteté, le Code sacerdotal.

(50) Cf. *supra,* note 46. Voir O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse,* p. 1-88. Le même auteur vient de résumer sa pensée dans l'article *Pentateuch,* paru : *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft.* Begonnen von G. Wissowa, herausgegeben von W. Kroll, nouv. édit., 1re sér., t. XIX, 1 : *Pech bis Petronius,* 1937, col. 513-524.

(51) R. H. Pfeiffer, *A non Israelitic Source of the Book of Genesis,* dans la *Zeitschr. Altt. Wiss.,* 1930, t. VII, p. 66-73. — P. Romanoff, *A Third Version of the Flood Narrative,* dans le *Journ. Bibl. Lit.,* 1931, t. L, p. 304-307. — G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch,* Stuttgart, 1934.

(52) A. Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch,* dans les *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament,* 3e sér., fasc. 5, Stuttgart, 1927. — A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels,* dans les *Beihefte ZAW,* t. L, Giessen, 1928. — J. Morgenstern, *The Book of the Covenant,* dans le *Hebrew Union College Annual,* 1928, t. V, p. 1-151. — W. Caspari, *Heimat und Soziale Wirkung des altt. Bundesbuches,* dans la *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.,* 1929, t. VIII, p. 97-120. — R. H. Pfeiffer, *The Transmission of the Book of the Covenant,* dans le *Harv. Theol. Rev.,* 1931, t. XXIV, p. 99-110.

En règle générale, cette chronologie continua à prédominer, bien que des auteurs de renom aient mis en doute la succession des deux premiers codes. August Köhler, August Dillmann et Edouard König par exemple ont placé l'Elohiste au point de départ de la série.

Les divergences de vues sont devenues plus notables en ce qui regarde le Priestercodex et le Deutéronome. Pas mal d'exégètes contestent l'hypothèse wellhausénienne sur l'origine récente, pure et simple, de toutes les lois deutéronomiques ou sacerdotales.

Toutefois c'est la chronologie absolue des documents qui est sujette aux plus graves bouleversements. On sait que le point de départ de cette chronologie est, d'après Wellhausen, l'année 621, au cours de laquelle, sous le règne du roi Josias, la *Torah* de Moïse fut découverte, loi que les wellhausénien, à la suite de Leberecht de Wette et d'Edouard Riehm identifient avec le Deutéronome. Or cette identification est de plus en plus mise en question ou du moins, si elle est provisoirement retenue, beaucoup d'auteurs pensent que le Deutéronome n'a pas été composé à cette occasion. D'une part, en effet, à accepter le bien-fondé des arguments d'Adam C. Welch et de Th. Oestreicher, le code deutéronomique remonterait à l'époque et à l'activité prophétique de Samuel ; d'autre part, d'après Robert H. Kennett et Gustav Hölscher, il daterait de l'exil ou de la période du second temple. Code de réforme radicale, il aurait vu le jour durant ou après l'exil dans un petit groupe d'idéalistes, et, à titre de code moralisant et socialisant, il achèverait l'évolution interne des lois israélites.

Le second point de repère de la chronologie absolue des codes suivant le système wellhausénien est la promulgation du Priestercodex par Esdras et Néhémie en 445. Ici également plusieurs ouvrages récents prétendent bouleverser les positions reçues. MM. Torrey et Mowinckel ont démoli pièce par pièce le cadre historique où l'école wellhausénienne situa la promulgation solennelle postexilienne de la Loi (53).

(53) Pour la priorité de l'Elohiste voir : A. Dillmann, *Nu., Dt., Jo.*, 1886. — Ed. König, *Einleitung*, p. 204-209. — A. Köhler, *Lehrbuch der bibl. Geschichte A. Ts*, 2 vol., 1875-1893.
Sur le problème deutéronomique voir J. Coppens, *Quelques publications récentes sur les Livres de l'Ancien Testament*, dans *Eph. Theol.*

Nous avons déjà insinué plus haut dans quelles directions *l'étude de la littérature prophétique* s'est développée. Moins tapageuse que celle du Pentateuque, elle a abouti à un résultat plus tangible que celle-là, à savoir la découverte d'un trito-Isaïe, habituellement circonscrite aux chapitres LVII-LXVI du Livre d'Isaïe. Bernard Duhm fut le premier, semble-t-il, à discerner avec précision les différences qui distinguent ces chapitres des autres parties du même livre, et notamment des chapitres XL-LVI, qui forment, faut-il le rappeler, le *Livre de la Consolation d'Israël*. Toutefois les exégètes sont loin de se mettre d'accord sur la physionomie religieuse du trito-Isaïe et par conséquent sur la date de sa composition. Faut-il rattacher

Lov., 1934, t. XI, p. 603-608. — Ajoutez à la bibliographie de cet article les études suivantes : a) à l'appui d'une datation exilienne : G. R. Berry, *The Code found in the Temple,* dans le *Journ. Bibl. Lit.*, 1920, t. XXXIX, p. 44-51. — F. C. Burkitt, *The Code found in the Temple,* dans le *Journ. Bibl. Lit.*, 1921, t. XL, p. 166-167. — R. H. Kennett, *Deuteronomy and the Decalogue,* Cambridge, 1920 ; *The Origin of the Book of Deuteronomy,* dans *The Church of Israel,* Cambridge, 1933, p. 73-98 ; — b) à l'appui d'une date postexilienne : G. Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums,* dans la *Zeitschr. Altt. Wiss.*, t. XL, 1922, p. 161-255. — F. Horst, *Die Kultusreform des Josia,* dans la *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, 1923, t. LXXVII, p. 220-238. — W. Spiegelberg, *Zur Datierung des Deuteronomiums,* dans l'*Or. Lit. Zeit.*, 1923, t. XXVI, col. 481-482. — W. Caspari, *Weltreichbegebenheiten bei den Deuteronomisten,* dans *l'Orient. Lit. Zeit.*, 1924, t. XXVII, p. 8-11 ; — c) à l'appui de la date critique de Riehm-Wellhausen : B. D. Eerdmans, *Deuteronomy,* dans les *Old Testament Studies,* p. 77-84, Londres, 1927 ; *De Godsdienst van Israël,* t. I, p. 144-150. Sur toute la question lire J. Coppens, *La réforme de Josias. L'objet de la réforme de Josias et la loi trouvée par Helcias,* dans les *Eph. Theol. Lov.*, 1928, t. V, p. 581-598.

Sur la réforme d'Esdras-Néhémie : C. C. Torrey, *Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah,* 1896 ; *Ezra Studies,* 1910 ; *The Chronicler's History of the Return under Cyrus,* dans l'*Amer. Journ. Sem. Lang.*, 1921, t. XXXVII, p. 81-100 : « I Esdr., IV, 43-V, 6 comble la lacune que beaucoup d'exégètes ont signalée entre *Esdr.* I et II ; la pièce dérive du Chroniqueur et raconte le retour des Juifs sous Cyrus ". Cette conclusion est combattue par J. A. Bewer, *The Gap between Ezra, chapters I and II,* dans l'*Amer. Journ. Sem. Lang.*, 1919, t. XXXVI, p. 18-26. — S. Mowinckel, 1. *Statholderen Nehemia. 2. Ezra den Skriftlaerde,* Kristiana, 1916. — G. Hölscher, *Les origines de la communauté juive à l'époque perse,* dans *Rev. Hist. Philos. Rel.*, 1926, t. VI, p. 105-126. — A. Thomson, *An Inquiry concerning the Books of Ezra and Nehemiah,* dans l'*Amer. Journ. Sem. Lang,* 1932, t. XLVIII, p. 99-132.

Lire en faveur de l'historicité d'Esdras-Néhémie l'ouvrage de H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber,* 1930 et l'excellent petit commentaire d'A. Van Selms, *Ezra en Nehemia,* Groningen, 1935.

ces chapitres à la période de l'exil ou les situer dans les années qui ont vu surgir le schisme samaritain ? A admettre cette dernière hypothèse, le schisme remonte-t-il à l'époque de Néhémie (445) ou à celle d'Alexandre le Grand ([54]) ?

Dans l'intervalle de ces discussions, deux autres problèmes se sont posés, qui touchent également le domaine de la littérature prophétique : ils concernent les origines du deutéro-Isaïe et la composition du Livre d'Ézéchiel. Alors que l'école wellhausénienne classique salue en l'auteur d'*Is.*, XL-LVI, le prophète par excellence de l'exil, un certain nombre d'auteurs le reportent après cette période et le considèrent comme un écrivain de la terre d'Israël ([55]). Plus radical que ses prédécesseurs, M. Caspari nie la personnalité littéraire et historique de l'auteur anonyme, et propose d'interpréter les chapitres XL-LVI comme une collection de chants et de poèmes, d'inspiration et de facture plus ou moins identiques, qui proviennent des exilés et des rapatriés de 537, et marquent en quelque sorte les espoirs et les étapes de leur retour dans la terre promise. Quant à Ézéchiel, son livre eut à subir le martyre d'Isaïe : Torrey et Hölscher l'ont coupé en deux, attribuant une partie à un prophète anonyme qui a vécu durant l'exil, l'autre à un prêtre qui a exercé son ministère de réforme après le rapatriement des juifs. Mais ces vues trop incertaines n'ont pas obtenu l'adhésion d'un grand nombre de savants ([56]).

(54) L. E. Browne, *Early Judaism,* Cambridge, 1929. — Voir J. Coppens, *Quelques publications récentes sur les Livres de l'Ancien Testament. Les livres prophétiques, le Psautier,* Bruges, Beyaert, 1935, p. 16.

(55) C. C. Torrey, *The Second Isaiah. A New Interpretation,* Edinburgh, 1928. — Voir également J. A. Maynard, *The Home of Deutero-Isaiah,* dans le *Journ. Bibl. Lit.,* 1917, t. XXXVI, p. 213-224 et M. Buttenwieser, *Where did Deutero-Isaiah live? ibid.,* 1919, t. XXXVIII, p. 94-112. — L'unité littéraire du deutéro-Isaïe a été discutée et contestée par W. Caspari, *Lieder and Gottessprüche der Rückwanderer* (Jesaja 40-55), dans les *Beihefte ZAW,* t. LXV, Giessen, 1934.

(56) G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* dans *Die Theologie im Abriss,* Giessen, 1922. — C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy,* New Haven, 1933 ; *Certainly pseudo-Ezekiel,* dans le *Journ. Bibl. Lit.,* 1934, t. LIII, p. 291-320. — Sur la prétendue date récente de plusieurs sections d'Ézéchiel, lire G. R. Berry, *The Authorship of Ezekiel,* dans le *Journ. Bibl. Lit.,* 1915, t. XXXIV, p. 17-40 ; *The Date of Ezekiel* 45, 1-8[a] and 47, 13 - 48, 35, *ibid.,* 1921, t. XL, p. 70-75 ; *The Date of Ezekiel* 38, 1 - 39, 20, *ibid.,* 1922, t. XLI, p. 224-232.

Au sujet de la littérature piétiste et sapientiale il y a peu de progrès à signaler. Les conclusions wellhausénniennes sont retenues dans leur ensemble. Tout au plus l'un ou l'autre auteur verse-t-il dans des opinions plus radicales, tel Robert H. Kennett, qui propose pour le psautier une origine exclusivement macchabéenne ([57]).

Des ouvrages indiqués jusqu'à présent bien peu embrassent *l'histoire d'Israël dans sa totalité,* et il n'en est pour ainsi dire pas qui visent à substituer une synthèse historique originale à celle qui a fait le succès de l'œuvre wellhausénienne. Les publications de Smend et d'Eissfeldt, qui comptent certes parmi les plus considérables, n'envisagent que l'Hexateuque et, de plus, elles ne modifient pas essentiellement l'hypothèse wellhausénienne classique.

Cependant il y a peut-être lieu de faire exception pour l'œuvre de deux auteurs : l'écossais Adam C. Welch et l'américain C. C. Torrey ([58]), à condition de grouper dans une vue d'ensemble leurs nombreuses publications.

Le premier, partisan convaincu de la méthode critico-littéraire, vient d'achever en quatre volumes une synthèse des origines israélites qui en impose et qui mériterait de faire l'objet, de la part d'un jeune auteur, d'un examen approfondi. Parti de l'his-

(57) Voir supra note 43.

(58) A. C. Welch, *The Religion of Israel under the Kingdom,* Edimbourg, 1912 ; *Visions of the End. A Study in Daniel and Revelation,* Londres, 1922 ; *The Code of Deuteronomy. A New Theory of its Origin,* Londres, 1924 ; *The History of Israel,* dans *The People and the Book,* Oxford, 1925 ; *Deuteronomy. The Framework to the Code,* Londres, 1932 ; *Post-exilic Judaism,* Londres, 1935 ; *Prophet and Priest in Old Israel,* Londres, 1936.

C. C. Torrey, *Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah,* 1896 ; *Ezra Studies,* 1910 ; *The Second Isaiah. A New Interpretation,* Edimbourg, 1928 ; *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy,* New Haven, 1933. — Voir un résumé des vues de Torrey dans *The Second Isaiah,* p. 28-31 et surtout *Pseudo-Ezekiel,* p. 102-108.

A côté de ces deux exégètes il y aurait encore à signaler comme des auteurs qui se sont écartés des voies battues E. Sellin et S. Mowinckel. Ils seront mieux à leur place dans la section suivante.

Rappelons enfin, plutôt à titre de curiosité, la position tout à fait singulière d'E. Naville, qui postule l'existence d'un Pentateuque mosaïque en langue accadienne et d'une littérature prophétique en langue araméenne : *Archéologie de l'Ancien Testament. L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu ?* Paris, 1914 ; *The Text of the Old Testament,* dans les *Schweich Lectures,* 1915, Londres, 1916.

toire de la religion d'Israël sous les rois et de l'analyse du Deutéronome, M. Welch a poursuivi ses investigations par l'étude du judaïsme postexilien et du sacerdoce lévitique. La synthèse personnelle qu'il a édifiée consciencieusement, revendique l'ancienneté du Deutéronome, le rôle prépondérant des prophètes du royaume du Nord dans les diverses réformes religieuses, notamment dans celle de Josias, l'ancienneté partielle du Code sacerdotal et l'influence de Samarie durant la période d'après l'exil.

Plus personnelle encore, l'œuvre de Torrey est aussi beaucoup moins objective. Elle est bâtie en majeure partie sur l'hypothèse d'une énorme fraude littéraire. Elle aurait consisté en la fabrication de plusieurs faux historiques, qui tendent tous à faire croire en la réalité d'un exil babylonien, à plusieurs retours d'exilés sous Cyrus, Darius et Artaxerxès II, et au rôle prépondérant qui aurait échu à ces prétendus rapatriés dans la reconstruction du judaïsme postexilien. D'après M. Torrey, ce judaïsme est l'œuvre de quelques noyaux de Judéens réformistes, qui seraient restés en Palestine et qui s'y seraient maintenus à l'écart des troubles politiques pour élaborer, à la faveur de la séparation de la religion et de la politique, en réaction contre la jahvéisme national d'avant l'exil, un judaïsme spirituel d'où, dans la suite, « l'église » juive serait issue. Ce judaïsme réformiste eut à lutter, cela va de soi, ajoute M. Torrey, avec les conceptions de la tradition orthodoxe, qui, en l'occurrence, est surtout représentée, — hypothèse certes paradoxale, — par les israélites du Nord groupés alors autour de Samarie, en d'autres termes par ceux qui, une fois la bataille perdue, sont devenus, aux yeux d'une orthodoxie nouvelle, les exécrables samaritains. Pour justifier leurs prétentions, les judéens réformistes auraient cherché à accréditer près du peuple la légende de leurs glorieuses origines. Pour faire croire à l'autorité de leur programme de réforme, ils se seraient vantés de la pureté de leur race en se proclamant les descendants, cent pour cent, des exilés de 586 et des rapatriés de 537. Ainsi ils auraient pu glorifier leur œuvre comme l'héritage spirituel des *Pilgrim Fathers,* qui par leur noble courage et grâce à leurs souffrances avaient conservé intactes durant l'exil à la fois la pureté de la semence d'Abraham et celle de la loi de Moïse. Cette énorme falsification historique aboutit à l'élaboration du

mythe de l'exil babylonien, à l'interpolation du deutéro-Isaïe, à la refonte totale des prophéties d'Ezéchiel. Elle trouva sa fausse expression historique dans les Chroniques, les livres d'Esdras et Néhémie, tandis que les échos des luttes qui mirent aux prises Judéens réformistes et Samaritains se répercutent dans les morceaux disparates du trito-Isaïe.

Comme l'œuvre de Welch, celle de Torrey n'a pas exercé une profonde influence. Elle a toutefois retenu davantage l'attention des critiques. Ernst Sellin l'a discutée et, dans une mesure notable, Sigmund Mowinckel en a subi l'emprise.

Conclusion.

A jeter un coup d'œil sur l'ensemble des publications post-wellhausséniennes que nous avons analysées, deux aspects s'en dégagent. Il y a d'abord la tendance à disséquer et à morceler les livres bibliques bien au delà des unités littéraires que les premiers wellhauséniens y avaient distinguées, et parfois suivant une méthode bien plus fantaisiste. D'autre part il apparaît un manque de cohésion parmi les critiques. Aussi, comme ils ne s'entendent guère, aucune de leurs trouvailles, à l'exception du trito-Isaïe, n'est devenue le bien commun des introductions littéraires de l'Ancien Testament. Bref, tout en constatant une nouvelle fois que toutes les prévisions de Wellhausen ne se sont pas réalisées, il faut convenir, — à ne considérer, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, que les publications qui s'inspirent principalement de sa méthode, — que les lignes générales de son grandiose édifice historique sont apparues d'une solide construction. C'est aussi l'avis que M. W. Lofthouse exprimait dans un article récent : « Quarante années de recherches critiques, affirmait-il, ne sont pas parvenues à modifier essentiellement le canon wellhausénien des saintes Ecritures et à lui substituer, d'un point de vue critique, une autre histoire littéraire mieux justifiée. Les opinions qui ont été proposées jusqu'à présent en marge du système wellhausénien ou en opposition avec lui sont tellement incertaines que l'on ne peut pas songer à fonder sur elles un nouvel essai d'histoire littéraire biblique ou d'histoire religieuse d'Israël. »

A suivre.

J. COPPENS
professeur à l'Université de Louvain.

FILII IN FILIO

La qualité de fils adoptif semble bien être, dans le chrétien, ce qui l'unit le plus au Christ en tant que le Christ est le Fils de Dieu, et, en conséquence, ce qui l'unit le plus à la sainte Trinité.

Or, la sainte Trinité, c'est Dieu tel que le montre le Christianisme, c'est Dieu en tant qu'il existe purement en lui et pour lui, totalement immanent à lui seul et totalement transcendant à tout le reste, divinement vivant à l'intérieur de lui-même.

L'union à Dieu, d'autre part, est le tout de la religion, le tout de l'homme.

Il est donc du plus haut intérêt de déterminer de quelle manière et dans quelle mesure la qualité de fils adoptif unit à la Personne même du Fils. Ce sera déterminer ce qu'est le Christianisme en tant que religion, ce qu'il met de primordial et de plus auguste dans la vie du chrétien. Ce sera, si l'on veut, déterminer sa position métaphysique : le rapport, mais surnaturel, qu'il donne avec l'être, mais avec l'Être même, et l'être tel qu'il existe purement en lui-même et pour lui-même.

Cette qualité de fils adoptif, on l'étudiera ici dans l'Ecriture, puis dans la Tradition (1). Cette étude, à partir du moment où elle aborde la Tradition, surtout l'époque relativement récente de celle-ci, semblera découvrir, dans le rapport de la qualité de fils adoptif avec la Filiation stricte du Fils, un double caractère, d'apparence contradictoire. Il faudra en rechercher l'explication. Ce sera l'objet d'un article prochain, la partie de théologie spéculative.

I. *L'Ecriture.*

Dans l'Ecriture, il n'y a guère lieu de considérer que les épîtres de saint Paul et l'Evangile de saint Jean ; car ce que

(1) Même sans le redire à tout instant, nous nous en rapporterons souvent dans cette étude à ce que nous avons exposé, à propos des mêmes auteurs et des mêmes textes, dans le *Corps mystique du Christ, Etudes de théologie historique,* 2 vol., Bruxelles, 1936.

l'on trouverait, significatif déjà, dans les Synoptiques (2), y est repris.

Pour ce qui concerne saint Paul et ses épîtres, on peut commencer par une remarque d'ensemble : c'est que tous les passages de l'Apôtre qui parlent de la Trinité ou qui y font ou semblent y faire allusion (3) montrent les personnes divines dans l'action sanctificatrice qu'elles exercent au dedans des hommes, et que cette action sanctificatrice elle-même est montrée à son tour, soit à ces endroits mêmes, soit dans l'ensemble de la doctrine paulinienne, comme une chose qui a lieu dans le Christ et dans l'incorporation au Christ. On peut lire à ce sujet *II Cor.*, I, 21-22 ; XIII, 13 ; *Rom.*, VIII, 8-11, ainsi que *I Cor.*, XII, 4-6 ; *Gal.*, IV, 4-7 ; *Rom.*, VIII, 14, 17 ; *Eph.*, I, 3-10 ; II, 18, qui seront cités dans la suite de l'article. L'enseignement trinitaire de saint Paul, peut-on dire en conséquence, présente la vie chrétienne comme étant en connexion avec la Trinité dans le Christ.

La même remarque peut être faite en intervertissant les termes : bien des passages qui parlent de la vie chrétienne et de la vie dans le Christ montrent celle-ci en rattachement à la Trinité dans le Fils incarné. C'est ce que nous allons considérer

(2) En eux, ce qu'il faut relever, c'est l'affirmation d'une unique paternité du Père, la même pour le Christ et les chrétiens, mais de façon pourtant fort différente. Il y a « le » fils et « les » fils ; « mon » Père et « votre » Père.

(3) On pourra trouver dans F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, note S, t. II, 16e édition, Paris, 1929, p. 518, la liste des passages qui parlent ou semblent parler du Père, du Fils et de l'Esprit. Il y en a vingt-six. Tous parlent en même temps, et plusieurs très expressément, de la sanctification des chrétiens : grâce, justification, rédemption ; la moitié y ajoute un enseignement sur le corps mystique, et quatre fois cet enseignement est donné avec insistance ; en plus, la moitié des passages restants est en connexion étroite avec d'autres passages parlant de l'union dans le Christ ; si bien qu'il ne reste que six passages qui ne soient reliés à la doctrine du corps mystique que par la doctrine générale de l'Apôtre. Il y a lieu de considérer en plus les passages qui ne parlent que du Fils et du Père seuls. On les trouvera dans ce même ouvrage du P. Prat, parmi les textes christologiques (*Ibid.*, note R, p. 510) ; on peut en relever dix-huit de ce genre (sur 29) : tous, peut-on dire, sauf deux ou trois, parlent des rapports du Fils et du Père dans la perspective de la vie et de la sanctification chrétienne. Aussi est-il frappant de constater que le P. J. Lebreton, dans les *Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1925, pp. 354-389, expose la doctrine de Paul sur le Fils en parlant à tout instant de l'incorporation des chrétiens au Christ et de leur adoption.

de plus près. Nous rangerons les passages dans leur ordre chronologique, car on peut noter, sur ce point, un certain progrès dans l'enseignement des épîtres.

Le premier endroit (4) à étudier est précisément la première mention certaine du corps mystique, et la plus longue description qu'en ait faite l'Apôtre : tout le chapitre XII de la première épître aux Corinthiens. La description est introduite par trois versets qui sont une allusion aux trois Personnes : Dieu (le Père), le Seigneur (le Fils), et l'Esprit.

Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus : Et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus : Et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus (5).

Il y a donc, dans le « corps », variété et multiplicité, mais multiplicité et variété qui trouvent leur unité dans l'unique suprême Ouvrier qui les opère et les coordonne : *idem, unus,* répète Paul à tout instant (6), c'est un seul et même Père, un seul et même Fils, un seul et même Esprit surtout (7), une seule et même Trinité qui font, de cette diversité, un organisme. Or, cette variété et cette multiplicité trouvent aussi leur unité dans le Christ, et la même unité, celle qui fait de tout l'ensemble un seul corps (8), celle, comme dit l'Apôtre avec énergie, qui fait du tout un seul Christ (9) : ainsi ce corps, de même qu'il est un dans le Christ, est un aussi dans la Trinité, *ut et ipsi in nobis unum sint,* comme dit l'Evangile de saint Jean. C'est bien ce que font voir les importants versets 12 et 13, où ce corps, qui est le Christ mystique, apparaît dans l'Esprit :

Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt : ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive Gentiles, sive servi, sive liberi : et omnes in uno Spiritu potati sumus (10).

Et comment, au reste, les chrétiens, appelés à la communion

(4) Il y aurait bien déjà *1 Th.,* V, 18-19, mais il y faudrait de longues explications. Voir le *Corps mystique,* I, 101-102.
(5) *1 Cor.,* XII, 4-6.
(6) Une dizaine de fois en douze versets.
(7) Voir XII, 3-4, 7-11, 13 : l'Esprit fait tout en tous (11), comme le Père fait tout en tous (5, cfr VIII, 6 ; XI, 12 ; XV, 28), comme tout vient par le Fils (VIII, 6 ; III, 21-22).
(8) Cfr versets 12-13, 20, 25, 27.
(9) Verset 12 : *Ita et Christus,* cité ci-après.
(10) *1 Cor.,* XII, 12-13.

avec le Fils (11), ne seraient-ils pas en communion avec le Père et l'Esprit ?

C'est ce que vont expliquer les épîtres aux Galates et aux Romains, en complétant la doctrine sur le baptême que l'on vient de lire (12).

Aux Galates, Paul veut démontrer que ce sont les chrétiens, et non les Juifs, qui sont les vrais enfants d'Abraham et de Dieu. Car, dit-il, ils ne font qu'un avec le Christ, et le Christ est l'aboutissement de tout l'Ancien Testament.

Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. Quicumque enim in Christo Iesu baptizati estis, Christum induistis. Non est Iudaeus, neque Graecus : non est servus, neque liber : non est masculus, neque femina. Omnes vos unum (*grec* : unus) estis in Christo Iesu (13).

Ainsi unis au Christ, ils sont fils en lui ; et non d'une filiation juridique et par rattachement à l'ancienne alliance : par rapport au même Père et grâce au même Esprit.

At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater (14).

Filiation reçue, mais filiation transcendante, on le voit, et qui a rapport à la Trinité. C'est ce que dit aussi un passage semblable de l'épître aux Romains, où Paul explique quelle est la justice nouvelle qui est donnée à ceux qui sont dans le Christ (15). C'est, dit-il, une vie de fils adoptifs unis au Fils unique (16), une vie infusée perpétuellement par l'Esprit (17).

Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii,

(11) *1 Cor.* I, 9 ; cfr *II Cor.*, VI, 18 ; XIII, 13. Sur ce passage, cfr E.-B. Allo, *Saint Paul, Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 5, et J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1925, p. 371. — « Die innigste religiöse Gemeinschaft in sehr prägnanter Weise », J. Weiss, *Der Erste Korintherbrief*, Goettingue, 1910, p. 11.
(12) *II Cor.*, XII, 13.
(13) *Gal.*, III, 26-28 ; cfr II, 19-20, l'union au Christ qui est le Fils.
(14) *Gal.*, IV, 4-6.
(15) *Rom.*, VIII, 1, 10, 39 ; I, 16-17, etc.
(16) VIII, 1, 2, 3-10, 14, 16, 26.
(17) VIII, 9, 11, 14, 39.

et heredes : heredes quidem Dei, coheredes autem Christi : si tamen compatimur ut et conglorificemur (18).

Filiation, donc, qui vient de la Trinité même, du Père et de l'Esprit ; filiation aussi qui, tombant de si haut, s'enfonce jusque dans l'univers matériel et le tend lui aussi en une douloureuse espérance vers l'adoption des enfants (19) ; filiation, enfin, si auguste, qu'elle résume, pour Paul, l'économie surnaturelle.

Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit : et quos vocavit, hos et justificavit : quos autem justificavit, illos et glorificavit (20).

Tout est là et qu'y pourrait-on ajouter (21) ? Dieu a donné son Fils, et il l'a donné si fort (22), que le don est entré en la substance des hommes, et qu'ils sont devenus fils, eux aussi.

Les épîtres christologiques reviennent sur la même pensée, mais en expliquant plus avant cette prédestination qui rend les chrétiens conformes à l'image du Fils. Elle est, disent-elles, un écoulement, une participation de la prédestination du Christ : en lui, qui est prédestiné à être le Fils (23), eux ses membres sont prédestinés à être les fils d'adoption.

Dès ses premiers versets, dans l'hymne d'action de grâce par lequel elle s'ouvre, l'épître aux Éphésiens le dit déjà :

Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo (24), sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate. Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum : secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo (25).

Le Père, le Père de Notre-Seigneur : tout vient de lui ; Notre-Seigneur : en lui, ἐν αυτῷ, ἐν ᾧ, comme le répètent à tout ins-

(18) *Rom.*, VIII, 14-17.
(19) *Ibid.*, VIII, 22 et 19, 23.
(20) *Ibid.*, VIII, 29-30.
(21) *Ibid.*, VIII, 31.
(22) *Ibid.*, VIII, 32.
(23) *Rom.*, I, 4.
(24) Tout descend donc du Père, dans le Fils, jusqu'à nous.
(25) *Eph.*, I, 3-6. Ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, dit le grec, mais le sens est le même.

tant ces versets (26), tout vient en lui. Et ce tout, ce comble et ce résumé des vues de Dieu sur les chrétiens (27), c'est l'adoption, par le Christ, dans le Christ, vers le Père : υἱοθεσία διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, Grâce des grâces, qui va s'étendre sur toute la création (28), dont l'Esprit sera le sceau et le gage (29), qui nous incorporera et nous récapitulera dans le Christ (30) et ainsi, en lui, nous rattachera dans l'Esprit au Père (31).

Le même enseignement, au mot près, se trouve dans l'épître aux Colossiens. L'Apôtre montre le Christ en tant qu'il est le Fils, le prototype de toutes choses et l'image du Père, qui se fait la vie, l'unité et la paix de tout le genre humain régénéré, et qui, par conséquent, en l'établissant en lui, ne peut pas ne pas l'établir du même coup par grâce dans la filiation. Car, vie des hommes et Fils unique du Père, il est de part et d'autre rigoureusement le même : *ipse,* αὐτός, ἐν αὐτῷ, comme dit et redit l'épître (32). Comment ce Dieu béni, qui nous unit si étroitement à ce Fils, qui nous transporte dans le Royaume du Fils de son amour, ne nous unirait-il pas à la filiation qui fait tout ce Fils ?

Gratias agentes Deo Patri qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine : qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum : qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae : quoniam in ipso condita sunt universa in caelis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates : omnia per ipsum, et in ipso creata sunt : et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis : ut sit in omnibus ipse primatum tenens. quia in ipso complacuit, omnem

(26) Une douzaine de fois en quatorze versets.
(27) *Eph.*, I, 5, 9.
(28) *Ibid.*, 10.
(29) *Ibid.*, 13-14.
(30) *Ibid.*, 10.
(31) *Ibid.*, II, 18.
(32) Le texte grec de tout le passage montre mieux cette continuité (cfr Nestle, it. Vogels) : εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ ... · ὃς ἐρύσατο ... καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ..., ἐν ᾧ ἔχομεν... · ὅς ἐστιν εἰκὼν... · καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων ..., καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας · ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος, etc.

plenitudinem inhabitare : et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt. Et vos cum essetis aliquando alienati, et inimici sensu in operibus malis : nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem, exhibere vos sanctos, et immaculatos, et irreprehensibiles coram ipso (33).

Cette plénitude qui habite en lui (34) et lui permet de tout réconcilier en lui (35), l'épître explique quelques versets plus loin ce qu'elle est :

In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter : et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis (36).

Voilà, du même coup, sa plénitude et la nôtre : la plénitude de divinité qu'il a parce qu'il est le Fils, et la plénitude que nous avons, nous, et en nous, mais en l'ayant en lui, *et estis in illo repleti* : et quelle peut être cette plénitude sinon l'écoulement de la sienne à lui qui est le Fils ? L'écoulement ne se fait-il pas parce que l'on est en lui : *in illo,* parce qu'il est la tête, de laquelle tout descend dans les membres (37) ? Il est la tête,

caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum, et constructum crescit in augmentum Dei.

On peut donc, pour résumer la doctrine de l'Apôtre, emprunter ces quelques lignes à l'un de ses meilleurs commentateurs : « de l'être surnaturel reçu au baptême, découlent des rapports spéciaux avec chacune des personnes divines : rapport de filiation à l'égard du Père ; rapport de consécration à l'égard du Saint-Esprit ; rapport d'identité mystique avec Jésus-Christ (38) ».

(33) *Col.,* I, 12-22. Il y a lieu de remarquer la ressemblance du passage avec le début de l'épître aux Ephésiens, déjà cité, et avec le prologue de l'Evangile de saint Jean, que nous étudierons plus loin. L'Esprit inspirateur a voulu que ces textes fussent rattachés ensemble. Même mention du rôle cosmique du Verbe, même façon brusque d'introduire l'annonce de l'incarnation, même affirmation de la plénitude qui est dans le Christ et qui est communiquée aux chrétiens.

(34) Verset 19.

(35) Versets 20, 22.

(36) *Col.,* II, 9-10.

(37) *Col.,* II, 19. On pourrait encore faire état d'un rapprochement entre *Col.,* II, 3-4 ; I, 27 et *Col.,* I, 26-II, 3.

(38) F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* t. II, 16e édition, Paris, 1929, p. 386. — « Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, vous avez la forme du Christ, et par conséquent la filiation adoptive

Et c'est ce dernier rapport « d'identité mystique » avec le Fils qui explique tout.

Plus encore que saint Paul, saint Jean ne dit ce qu'est le Christ qu'en disant comment, étant le Fils, il met le chrétien en rapport avec la Trinité dans la filiation adoptive. C'est déjà exposé dans la thèse de l'Evangile : le livre a été écrit pour qu'on croie que Jésus est le Fils, et pour qu'en croyant on ait la vie en son nom, c'est-à-dire une vie de fils.

Haec autem scripta sunt ut credatis, quia Iesus est Christus, Filius Dei : et ut credentes, vitam habeatis in nomine eius (39).

Que cette vie dans le nom du Fils soit une vie dans le Fils, une vie de fils, d'autres passages, qui formulent aussi la même thèse (40), et le même « témoignage » johannique (41), le disent bien.

Hoc est testimonium, quoniam vitam aeternam dedit nobis Deus. Et haec vita in Filio eius est. Qui habet Filium, habet vitam : qui non habet Filium, vitam non habet. Haec scribo vobis : ut sciatis quoniam vitam habetis aeternam, qui creditis in nomine Filii Dei (42).

inhérente à cette forme ». *Ibid.*, p. 314; — « fils de plein droit et personnellement », *ibid.*, p. 387. — « La doctrine de notre filiation adoptive, telle qu'elle est prêchée par saint Paul, s'appuie nécessairement sur la doctrine de la filiation unique du Christ, le « propre fils » de Dieu (*Rom.*, VIII, 29-32) ». J. Lebreton, *les Origines du dogme de la Trinité*, 5e édition, Paris, 1928, p. 376. « Si d'autres peuvent être ses fils (de Dieu), ce n'est que parce qu'ils sont incorporés au Fils premier-né ». *Ibid.*, p. 361.

(39) *Joh.*, XX, 31.

(40) Sur ce groupe de passages, voir *le Corps mystique*, I, 218-226.

(41) Le quatrième Evangile a été écrit « pour rendre témoignage » (XIX, 35 ; XXI, 24, cfr *Apoc.*, XXII, 18-20 ; I, 2). Cfr *1 Joh.*, I, 2 ; IV, 13. Voir *1 Joh.*, V, 6-10 et *Joh.*, V, 31-39 ; VIII, 16-18 : c'est le même témoignage que le Père rend au Fils. Voir aussi *1 Joh.*, V, 6 et *Joh.*, XV, 26-27 : le témoignage que rend la vie chrétienne.

(42) *1 Joh.*, V, 11-13. Il y a lieu de comparer 18-21, les derniers versets de l'épître : *Scimus quia omnis, qui natus est ex Deo non peccat : sed generatio Dei* (ὁ γεννηθείς ; ce γεννηθεις, cette *generatio Dei* de la Vulgate serait le Christ, Fils de Dieu, d'après J. Huby, *Epîtres de Jean* (*Verbum Salutis*, IX), Paris, 1936, p. 273. D'après Estius, Cornelius a Lapide, le fait d'être le fils de Dieu, la grâce d'adoption) *conservat eum, et malignus non tangit eum. Scimus quoniam ex Deo sumus et mundus totus in maligno positus est. Et*

Vita aeterna, vita in Filio, pour ceux qui croient dans le nom du Fils (43), c'est bien cela : c'est, comme dit l'autre endroit de la même épître qui formule aussi la thèse johannique, la communion avec le Père et le Fils : Κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (44).

De fait, c'est bien cette communion au Père et au Fils, au Père par le Fils, c'est-à-dire à la vie divine en tant que trinitaire, qu'annonce l'Evangile. Dès les premiers versets, Jean s'en explique : il va parler de Dieu qui se communique, oui, mais qui se communique dans le Verbe :

In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc (verbum) erat in principio apud Deum (45).

Le Verbe donc, rien que le Verbe : c'est du Verbe qu'il va être question dans l'Evangile, pas de Dieu en général et en abstrait : du Christ qui est le Verbe, du Verbe qui montre le Père et donne l'Esprit :

Et verbum caro factum est (46).

C'est ce Verbe qui s'est fait chair, qui s'était d'ailleurs toujours communiqué aux hommes (47), qui apparaît maintenant dans la gloire filiale de l'humanité assumée (48), dans une gloire qui est une plénitude de grâce et de vérité, mais une plénitude qui se répand sur tous les hommes.

scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus, et vita aeterna. Filioli, custodite vos a simulacris. Amen.

(43) Cfr *Joh.*, XX, 31.

(44) *1 Joh.*, 1, 3 ; cfr 1-2 et III, 1-2 — « Dieu nous a donné, et nous donne constamment, une grâce divine, que lui seul peut donner : *la vie éternelle*. Cette vie divine, non seulement il nous la donne par son Fils, mais elle est et ne peut être qu'en son Fils, possédée par lui en plénitude et communiquée par lui seulement à ceux qui, par la foi, s'incorporent à Jésus et participent à ses propriétés (*Joh.*, I, 4 ; III, 16, 36 ; X, 10, 28 ; XVIII, 2) ». J. Huby, *Epîtres de saint Jean* (*Verbum salutis*, IX), Paris, 1936, p. 264.

(45) *Joh.*, I, 1-2.

(46) *Joh.*, I, 14.

(47) *Joh.*, I, 4, 5, 12.

(48) *Joh.*, I, 14. Car c'est la nature humaine du Christ que semblent bien désigner le *et vidimus* et le *plenum gratiae*. Cfr. M.-J. Lagrange, O.P., *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 21 ; A. Durand, S.J., *Evangile selon saint Jean* (*Verbum salutis*, IV), Paris, 1930, p. 24.

Et de plenitudine eius omnes nos accepimus, et gratiam pro gratia. Quia lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est (49).

Mais cette plénitude, dans les hommes, aura un caractère filial, parce que sa plénitude à lui est une plénitude de Fils, celle qu'un tel Fils reçoit d'un tel Père, et que c'est d'elle qu'ils reçoivent. La vérité qui leur vient de lui : *veritas per Iesum Christum facta est* (50), ce sera avant tout de connaître le Père et de le reconnaître comme Père, à la manière de fils (51) ; et la grâce qui leur arrivera (52) leur donnera pouvoir de devenir, dans le Fils, enfants de Dieu (53), qui, dans le Verbe incarné sont nés, une seconde fois, de Dieu (54).

Enfants de Dieu : τέκνα θεοῦ, c'est le mot qu'emploie toujours saint Jean, quand il s'agit de la filiation des chrétiens (55). Le Christ seul est fils υἱός (56), μονογενής (57), jamais τέκνον (58). Saint Paul disait, en parlant des fidèles, plutôt υἱοί que τέκνα (59). Jean ne le dit jamais (60). C'est trop net pour n'être pas intentionnel (61) ; l'apôtre bien-aimé veut assurément ex-

(49) *Joh.*, I, 16-17.
(50) *Joh.*, I, 17.
(51) *Joh.*, I, 18.
(52) *Joh.*, I, 16.
(53) *Joh.*, I, 12.
(54) *Joh.*, I, 13.
(55) *Joh.*, I, 12, et aussi XI, 52 ; *I Joh.*, III, 1-2, 10 ; V, 12. Quand il appelle les chrétiens « mes enfants », il dit τεκνία (*I Joh.*, II, 1, 12, 28 ; III, 7, 18 ; IV, 4 ; V, 21 ; sauf cependant *III Joh.*, 4 ; cfr *II Joh.*, 1, 4, 13. De la même manière, il met dans la bouche du Sauveur, quand il parle à ses disciples le mot τεκνία, *Joh.*, XIII, 33.
(56) *Filius Dei*, neuf fois dans l'Evangile et quinze fois dans les épîtres ; — *filius* absolument, dix-huit fois dans l'Evangile ; et, dans les épîtres, sept fois.
(57) Quatre fois dans l'Evangile, une fois dans la *I Joh.*
(58) Τέκνον, de τίκτω, indique plus nettement la descendance selon la chair, et υἱός, la qualité (même juridique) de fils : τεκνοποίησις signifie procréation ; υἱοποίησις, adoption.
(59) Les deux, au reste, assez indifféremment : *Rom.*, VIII, 14-17. Voir les textes plus haut, pp. 554-555.
(60) Voir cependant *Joh.*, XII, 36 : *ut filii lucis sitis* (cfr *Eph.*, V, 8 : *filii lucis*). Il est question dans le contexte immédiat du fils de l'homme (XII, 34), qui est lumière (XII, 35 ; cfr VIII, 12 ; IX, 5) ; la lumière étant cependant un attribut divin (I, 1-5, ss. ; *1 Joh.*, I, 5).
(61) Vu le grand nombre de passages : six d'un côté, une cinquantaine

primer par là l'immense différence qui existe entre les deux filiations (62). Mais il ne s'ensuit pas qu'il ne voie que des différences ; au contraire : plus encore que Paul, il insiste sur l'union et la similitude qu'il y a entre le Fils unique et ceux qui reçoivent en lui le pouvoir de devenir enfants. Comme il est de Dieu, ils sont de Dieu (63) ; comme il est engendré par le Père, ils sont engendrés par le Père (64) ; comme il demeure dans le Père, et le Père en lui, eux aussi demeurent dans le Père, et le Père en eux (65) ; comme le monde ne peut pas le connaître, il ne peut pas les connaître (66) ; bref, ils ne sont enfants que par rattachement à sa filiation, et c'est en renaissant en lui qu'ils naissent de Dieu (67).

De cette bienheureuse contagion qui, par rattachement au Fils, les fait fils adoptifs, il est question de différentes manières dans tout l'Evangile. Pour nous borner, nous considérerons

de l'autre. Quelques-uns sont significatifs : *Joh.*, I, 12, comparé à I, 14 ; V, 2, étant donné le contexte immédiat, et entre V, 15-16 et V, 10-14.

(62) Cfr *Joh.*, XX, 17 ; voir aussi X, 29 ; XIV, 20-21 ; XVII, 1-3, 26.

(63) *Ex Deo esse, venire,* etc. Voir *Joh.*, VIII, 42, 47 ; XVI, 25, etc. ; pour les chrétiens *1 Joh.*, IV, 4, 6 ; V, 19 ; *III Joh.*, 11 ; cfr *Joh.*, VIII, 47. On pourrait encore relever beaucoup d'expressions similaires.

(64) C'est le même mot, γεννᾶν, *nasci* qui sert dans les deux cas. Rarement dit du Christ, qui est appelé *filius* : *Joh.*, I, 13 (?) ; XVIII, 37 ; *1 Joh.*, V, 1 (?). Pour les chrétiens, *Joh.*, I, 13 ; *I Joh.*, II, 29 ; III, 9 ; IV, 7 ; V, 1, 18 ; ils ont en eux le *semen Dei.* Voir *I Joh.*, II, 29 - III, 2... *ex ipso natus est. Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. Propter hoc mundus non novit nos ; quia non novit eum. Charissimi, nunc filii Dei sumus.* Même rapprochement de γεννᾶν, *nasci,* et τέκνον, tout de suite après, III, 9-10. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. In hoc manifesti sunt Filii Dei, et filii diaboli.* It., V, 1-2. Voir aussi V, 4.

(65) *Manere,* ce verbe est caractéristique de la doctrine et, dirait-on, de l'esprit johannique, cfr le *Corps mystique,* I, 218, 246-248, 273, 274. Pour le Christ : *Joh.*, XIV, 10, 11, 20 ; I, 18 ; pour les chrétiens, c'est dit souvent par rapport à Dieu. Voici les textes où il s'agit plus explicitement de l'inhabitation du Père : *1 Joh.*, II, 24 ; IV, 12, 13, 15-16, cfr 9-11 et 15 a. Pour la synthèse des deux, voir XVII, 21-23.

(66) Pour les chrétiens *Joh.*, XVI, 3 ; *1 Joh.*, III, 1 ; pour le Christ, *Joh.*, I, 10 ; XIV, 19-20 ; pour la synthèse des deux, *Joh.*, XV, 18-19 ; XVII, 14-16. — Comme le Christ demeure à jamais (*Joh.*, XII, 34), ils demeurent à jamais (*I Joh.*, II, 17).

(67) Rapprocher *I Joh.*, V, 20 de V, 18 ; it., *1 Joh.*, V, 1 ; et *Joh.*, III, 1-21 : toute la théorie de la seconde naissance. Se rappeler aussi que croire que Jésus est le Fils, c'est avoir en soi la vie éternelle et être dans le Fils (*Joh.*, XX, 31 ; III, 15-16 ; VI, 40, 47, etc.).

seulement le grand moyen par lequel elle s'effectue et ensuite, la perfection à laquelle elle élève.

Le moyen, c'est l'Eucharistie. Car l'Eucharistie n'unit pas seulement au Christ, elle unit au Père dans le Fils, elle unit à la filiation : on la méconnaîtrait toute si on la coupait du mystère de la Génération éternelle :

Sicut Pater habet vitam in semetipso ; sic dedit et Filio habere vitam in semetipso (68).

Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem : et qui manducat me vivet propter me (69).

On voit la continuité du mouvement : du Père au Fils, dans le Christ, jusqu'aux chrétiens, le flot ne s'arrête pas ; il est, par son origine, la vie trinitaire même, qui vient les emporter en elle, et en mangeant et en buvant celui qui est le Fils, la vie qu'ils auront en eux, sa vie en eux (70), ne pourra être qu'une vie de fils.

Et la Trinité, comme elle les fait vivre en elle, le fera un en elle et comme elle. Ce sera le comble, la suprême perfection.

C'est ce qu'affirme, avec insistance, Jésus lui-même, dans le dernier discours de ce dernier Evangile, le discours après la Cène. Discours eucharistique, peut-on dire : eucharistique, non qu'il promette les saints mystères, mais parce qu'il les commente à l'heure où ils s'accomplissent, disant en paroles ce qu'ils font en effet : ne font-ils pas vivre les chrétiens dans le Christ et ne les font-ils pas un en lui, comme lui vit par le Père et est un avec le Père ? Aussi bien, le discours n'est-il qu'une longue exhortation à l'union : union à Dieu, union au Christ, union entre chrétiens, union de charité, de confiance et de foi (71). Mais cette union n'est pas une simple sympathie, pas une simple concorde ; elle est l'image et comme la continuation de l'union absolue : l'union des Trois ; elle est l'union dans et par l'unité absolue, participée dans le Christ ; elle est la ressemblance et la participation de l'Unité même.

Ut sunt unum, sicut et nos (72).

(68) *Joh.*, V, 26 ; cfr 21.
(69) *Joh.*, VI, 57.
(70) *Joh.*, VI, 53, 54, 56, etc., cfr XV, 1-8.
(71) Cfr le *Corps mystique*, I, 252.
(72) *Joh.*, XVII, 11.

Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint : ut credat mundus, quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me : ut sint consummati in unum : et cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti ([73]).

Quelques lignes seulement, et encore, pleines de redites, mais d'une richesse infinie, que la méditation n'épuisera jamais ; et l'affirmation est si paradoxale, si absolue, que le Christ pouvait bien la répéter plusieurs fois, pour en faire entrer quelque chose dans les esprits : c'est du mystère, de toutes parts, mais du mystère d'amour et de générosité.

Comme le Christ, parce qu'il est le Fils, est dans le Père, les chrétiens, parce qu'ils seront dans le Christ, seront dans le Fils et dans le Père. Par là, l'unité qu'a le Fils avec le Père les prendra eux aussi à leur manière : ils seront un comme le Père et le Fils sont un ; ils seront un dans le Père et dans le Fils ; ils seront un d'une unité parfaite : τετελειωμένοι εἰς ἕν ([74]). La théologie devra expliquer, distinguer, parler de participation, de grâce et de divinisation finie intrinsèque au chrétien ; mais elle ne pourra rien effacer, rien atténuer ([75]) : s'il n'était pas intégral, infini, inouï, le don divin serait-il encore vraiment divin ? Nous, nous expliquerons plus tard ; à présent, ce qu'il faut noter, c'est que Jésus-Christ ne commente pas, ne restreint pas, ne songe pas à rendre l'affirmation plus modeste ou plus « croyable ». C'est l'heure où il porte tout à l'extrême, il y portera aussi l'unité : *in finem dilexit, consummati in unum* ([76]), et le Père, comme il aime le Fils, de ce même amour d'où procède l'Esprit, devra les aimer eux :

ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis ([77]).

Assurément, c'est de la vie trinitaire qu'il s'agit ici, sinon, où s'en agit-il ? Il n'est question que du Père et du Fils, et c'est le Fils qui parle au Père ([78]) de leurs rapports ([79]), de leur cir-

(73) *Joh.*, XVII, 21-23 ; cfr plus haut, p.
(74) *Joh.*, XVII, 23.
(75) Cfr le *Corps mystique*, I, 256, ss.
(76) *Joh.*, XIII, 1 ; XVII, 23
(77) *Joh.*, XVII, 26.
(78) *Joh.*, XVII, 1.
(79) *Joh.*, XVII, 3, 7, 8, 10, 18, 21, 24.

cumincession ([80]), de leur consubstantialité ([81]) ; de l'Esprit, il ne s'agit pas expressément, mais sa mention demeure pourtant à l'arrière-plan ([82]) : c'est lui qui va opérer ([83]) l'œuvre d'amour et d'union ([84]).

C'est donc cette vie trinitaire qui vient dans les chrétiens ; mais elle ne vient en eux que par le Christ, par le Fils. C'est exclusivement parce que le Christ est le Fils, parce qu'il est dans le Père et qu'il est aussi en eux, qu'eux sont un dans le Père et le Fils. Les quatre demandes d'unité sont introduites de la sorte. Dans la première ([85]), d'une façon peu visible encore ([86]). Dans les trois autres, d'une façon aussi nette que possible.

Sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi, etc.
Ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, etc.
Ego in eis, et tu in me, ut, etc. ([87]).

Cette proclamation d'unité, manifestement, se fait dans une proclamation de la filiation éternelle ; elle en est le prolongement et comme l'application aux hommes. Pour dire combien les chrétiens sont un, le Fils dit d'abord combien il est lui-même un avec le Père ; et les hommes, pour comprendre quelque chose au lien étroit et vivant qui les rattache ensemble, devront d'abord croire la génération du Verbe et l'intériorité réciproque qui met les personnes de la Trinité les unes dans les autres. Jésus ne dit pas que l'un soit l'autre, assurément ; il s'agit de ressemblance, de participation, de causalité : καθώς, ἵνα. Mais la ressemblance et la participation sont réelles et profondes : Jésus ne sait assez l'affirmer. Aussi, pour bien connaître cette unité, comme pour bien la posséder, faudra-t-il croire le mystère de la Génération éternelle du Christ, comme réciproquement, de ce mystère, l'unité des chrétiens sera la preuve et le signe. C'est ce que veut Jésus :

(80) *Joh.*, XVII, 21, 22, 23.
(81) *Joh.*, XVII, 11, etc.
(82) *Joh.*, XIV, 17, 26 ; XV, 26.
(83) Cfr XIV, 16-20 ; 26-31 ; XV, 26-27, XVI, 12-14.
(84) *Ille me clarificabit*, XVI, 14, cfr XVII, 1, 22. — L'amour, dont il s'agit partout, (XVII, 23, 24, 26), dira plus tard la théologie (cfr *Rom.*, V, 5 ; VIII, 4-16) a rapport spécial avec l'Esprit d'amour.
(85) *Joh.*, XVII, 9-11.
(86) Voir le *quos dedisti mihi* (XVII, 6, 7, 8, 11) rapproché de 10. It., 2, 3, 6, 12, 14.
(87) *Joh.*, XVII, 21-23.

Ut et ipsi in nobis unum sint : ut credat mundus, quia tu me misisti (88).

Ut sint consummati in unum : et cognoscat mundus quia tu me misisti (89).

Ainsi dans le Christ, dans le Fils, et dans le Christ en tant qu'il est en rapport avec le Père, c'est-à-dire dans sa filiation, s'enracine le mystère de la vie, de l'unité, de la prédestination des chrétiens.

II. *La Tradition.*

Cette radieuse assurance que les chrétiens, dans le Fils, sont fils de Dieu, la Tradition ne l'a pas laissé se perdre. La vie nouvelle qui sourd en elle comme une eau vive en murmurant : « Viens vers le Père » (1), « l'onction » qu'elle porte en elle, qu'elle a reçue du Christ et qui l'enseigne sur tout (2), l'Esprit enfin qui est l'Esprit du Fils et qui suggère toute vérité (3), ne lui permettent pas d'oublier le mystère sur lequel repose toute son existence.

Ce qu'elle a dit, ce qu'elle a médité sur ce sujet, est trop long pour qu'il puisse être question de le rapporter ici ; d'autant plus qu'un grand nombre de textes ont déjà été cités dans le *Corps mystique* (4) : ce sont les mêmes, en effet, qui disent notre union au Christ, et qui disent notre union, par le Christ, au Verbe et à la Trinité. Mais le sujet est trop important pour que nous n'alléguions pas, même au risque de nous répéter parfois, quelques passages. Ils aideront à bien mettre le développement dans la ligne exacte de la Tradition, comme il est indispensable.

Les Pères qui sont les plus instructifs sont aussi ceux qui parlent le plus énergiquement de notre union au Christ, et qui sont aussi, dans l'histoire du dogme chrétien, les plus impor-

(88) *Joh.*, XVII, 21.
(89) *Joh.*, XVII, 23, cfr XIII, 35 et *I Joh.*, III, 1.
(1) S. Ignace d'Antioche, *Ad Romanos*, VII, 2 ; F. X. Funk, *Patres Apostolici*, I, 260.
(2) *I Joh.*, II, 27.
(3) *Joh.*, XIV, 26 ; XVI, 13.
(4) Voir, à la table alphabétique, les mots adoption, assumé, divinisation, incarnation, grandeur, théandrique, voie, Trinité, Fils, Verbe, Esprit, et les autres mots indiqués à ces endroits. Voir spécialement les pp. I, 390-404, 444, ss., 500-516 ; II, 126-130.

tants : tout cela va ensemble : de fait, l'union au Christ, n'est-elle pas tout dans le christianisme ? Chacun d'eux, d'ailleurs, rend son témoignage à sa façon, en insistant davantage sur l'aspect de la vérité chrétienne qu'il a mission de mettre en plus grand relief.

Dans l'ordre chronologique, le premier à étudier est saint Irénée, le premier des grands théologiens dont on ait encore les œuvres, le grand docteur de la doctrine du salut. Or, sa doctrine du salut, comme on sait, se résume dans la théorie de la récapitulation, de la reprise en Dieu de l'humanité qui s'était séparée de lui ; et cette récapitulation se fait toute dans le Christ, dans le Fils, dans le Verbe. Dans le Fils, dans le Verbe, c'est le point qu'il faut mettre en lumière ; et qu'Irénée d'ailleurs y met lui-même fortement. Car la récapitulation, pour lui, c'est essentiellement un retour de la création vers le Père, qui est le Créateur, et c'est dans le Fils, par union et assimilation au Fils que s'effectue ce retour. Sur ce point, il est très net : c'est sur le schème trinitaire, comme une ascension vers le Père par le Fils et l'Esprit qu'il conçoit la vie chrétienne.

Verbum Dei, Iesum Christum Dominum nostrum : qui propter immensam dilectionem factus est quod nos sumus, ut nos perficeret esse quod est ipse (5).

Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per filium eam quae est ad ipsum, recipissemus ab eo communionem ? (6).

Car c'est bien le Fils lui-même, c'est bien le Verbe qui, dans le Christ, s'est uni à la race d'Adam, pour la récapituler en lui (7), qui, ainsi, a fait apparaître une nouvelle race, une nouvelle manière d'être homme.

Filius altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem, et novam ostendit generationem (8).

La première race humaine a été faite au début, lorsque Dieu unit au limon un souffle de sa bouche ; la nouvelle a été consti-

(5) *Adversus Haereses* (*A. H.*), V, préface, *P.G.*, VII, 1120.
(6) *A. H.*, III, 18, 7, *P.G.*, VII, 932 ; cfr V, 1, 1 et 16, 2, *P.G.*, 1121, 1167.
(7) *A. H.*, III, 18, 1, *P. G.*, VII, 932.
(8) *A. H.*, V, 1, 3, *P.G.*, VII, 1122.

tuée aux derniers temps, lorsque Dieu unit, à sa créature du début, son Verbe et son Esprit :

Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam, ea quae fuit a Deo aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris, et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum efficit hominem, capientem perfectum Patrem ; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur (9).

On voit ce qu'est pour Irénée le salut qu'apporte l'incarnation : union au Verbe et, par le Verbe, au Père, dans l'humanité sainte que le Verbe a assumée.

Aussi, les hérétiques qui nient que le Verbe ait assumé une vraie chair, nient aussi qu'eux-mêmes soient vraiment unis au Verbe.

Rursus autem qui nude tantum hominem eum dicunt ex Joseph generatum, perseverantes in servitute pristinae inobedientiae moriuntur ; nondum commisti Verbo Dei Patris (10).

Commisti Verbo Dei Patris : une des formules précisément qui ont servi à désigner l'incarnation. Tant celle-ci est le principe de tout le christianisme, tant c'est bien par la réception du Verbe lui-même en leur âme, comme s'exprime le saint au même endroit, que les chrétiens sont chrétiens. Et il continue, en montrant le Verbe lui-même qui proclame cette mystérieuse excellence de la grâce :

Ad quos Verbum ait, suum munus gratiae narrans : « Ego dixi : Dii estis et filii Altissimi omnes : vos autem sicut homines moriemini (*Ps.* LXXXI, 6, 7) ». Ad eos indubitate dicit, qui non percipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem purae generationis Verbi Dei, fraudantes hominem ab ea ascensione quae est ad Dominum (*pro* : Deum), et ingrati existentes verbo Dei, qui incarnatus est propter ipsos.

Propter hoc enim Verbum Dei homo ; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est (*addit* :, ut homo), commistus Verbo Dei ut (*pro* : et) adoptionem percipiens, fiat Filius Dei (11).

Voilà la doctrine de la grâce, *munus gratiae*, de saint Irénée,

(9) *A. H.*, V, 1, 3, *P.G.*, VII, 1123.
(10) *A. H.*, III, 19, 1, *P.G.*, VII, 938.
(11) *A. H.*, III, 19, 1, *P.G.*, VII, 939. On indique entre crochets les corrections à faire d'après le texte grec du passage, conservé dans une citation de Théodoret.

et son *Cur Deus homo,* εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος : le Verbe s'est fait homme pour que les hommes (12) soient mêlés au Verbe de Dieu (τὸν Λόγον χωρήσας) et deviennent ainsi fils de Dieu.

Fiat Filius Dei : c'est si bien là le principal et le tout de la rédemption, que c'est encore par une affirmation semblable que le saint termine son ouvrage.

Etenim unus Filius, qui voluntatem Patris perfecit ; et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei, « quem concupiscunt angeli videre », et non praevalent investigare sapientiam Dei, per quam plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur : ut progenies eius, primogenitum Verbum, descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo ; et factura iterum capiat Verbum, et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiet secundum imaginem et similitudinem Dei (13).

Cette grande histoire du salut humain où la créature est saisie par le Verbe et le saisit elle aussi, les Pères qui sont venus après Irénée, à l'âge d'or de la patristique, l'ont exprimée en un système plus spéculatif, à propos du dogme de la

(12) C'est ce que la suite montre encore nettement. *Ibid.*

(13) *A. H.*, V, 36, 3, *P.G.*, VII, 1224. Citons aussi un passage d'Origène, transcrit par S. Pamphile en son *Apologie d'Origène.* « Ita ergo et hi qui accipiunt « spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba Pater », filii quidem Dei sunt, sed non sicut unigenitus Filius. Unigenitus enim natura Filius et semper et inseparabiliter Filius est ; ceteri vero pro eo quod susceperunt in se Filium Dei, potestatem acceperunt filios Dei fieri ». Extrait de *In Joh.*, V, *P.G.*, XIV, 195-196. « Ceux-là, par chacune de leurs pensées et chacun de leurs actes, Dieu les engendre en lui, et, engendrés de la sorte, ils naissent sans cesse, engendrés comme fils de Dieu en Jésus-Christ, à qui soit gloire et puissance dans les siècles des siècles » (Origène, *Hom. in Jeremiam,* IX, *P.G.*, XIII, 357). Ainsi se fait-il que, comme dit déjà l'épître à Diognète, le Verbe qui était au commencement, et qui est apparu nouveau, est engendré, toujours jeune, dans le cœur des saints. *Epître à Diognète,* XI, 3, 4 ; F.X. Funk, *Patres apostolici,* I, 410. — On voit, à ces textes, que l'on peut comprendre dans un sens pleinement orthodoxe les affirmations de bien des mystiques, que le Père engendre les chrétiens comme ses enfants : *Deus generat me filium suum,* dit Eckhart, dans le sermon *Gottes Geburt in der Seele.* Là, dans le contexte, la formule est défendable (cfr contra, les propositions 20-22 condamnées par Jean XXII, Denz., 520-522). Taulère parle de quelqu'un à qui le Père céleste répondit : « Vous êtes mon Fils bien aimé en qui j'ai mis toute mon affection ». Et Jésus-Christ dit au fidèle : par le recueillement vous m'obligez à descendre dans votre âme, où étant engendré par mon Père d'une manière ineffable, je vous adopte pour Fils, *Institutions,* ch. 1, 2, 29, 33, trad., Paris, 1909, pp. 16, 20, 294, 314. Il y aurait aussi plusieurs textes de Ruusbroec à citer, etc.

Trinité, mais toujours en mettant à l'avant-plan l'union du Fils avec toute la race humaine. C'est ce que nous étudierons dans les deux grands champions de l'orthodoxie : saint Athanase et saint Hilaire.

Pour les deux, en effet, la théologie de la Trinité s'unit à une théologie de la communion étroite qui rattache la vie chrétienne à la vie de la Trinité et qui la rattache dans le Fils, dans le Christ.

Saint Athanase le proclame dans son grand ouvrage *Contre les ariens*. Nous devenons fils par une participation du Verbe, qui nous vient du Père par l'Esprit, dit-il dès le début (14) ; tous ceux qui sont fils le sont par le Fils qui est en eux (15), et il ne peut y avoir d'adoption en dehors du véritable Fils (16). Est-ce assez clair ?

Nous aussi, en effet, explique-t-il, nous sommes pris par le Verbe dans la chair qu'il a faite sienne (17), nous tous, par parenté avec sa chair, nous avons été unis au Verbe (18), et c'est par la participation du Fils lui-même que nous recevons la participation de Dieu (19).

On voit ce qu'est, pour le saint, l'incarnation, et comment c'est elle qui, par la grâce de l'adoption, s'empare de toute l'humanité. Comme il aime à dire, il était vraiment nécessaire. pour diviniser les hommes et les faire enfants d'adoption, que le Sauveur fût strictement Dieu, fût strictement le Fils (20).

Le Père n'est vraiment le Père, que du Fils, et rien de créé n'est vraiment son Fils, mais seulement le Fils. Il est donc évident que ce n'est pas nous par nous-mêmes, qui devenons fils, mais le Fils qui est en nous, et que le Père (θεός) n'est pas notre Père par nature, mais seulement du Fils qui est en nous, et par lequel nous crions : « Abba,

(14) *Contra arianos*, I, 9, *P. G.*, XXVI, 29, dès que le saint commence à exposer la foi chrétienne.
(15) *Contra arianos*, I, 39 ; III, 25 ; *P.G.*, XXVI, 93, 376.
(16) *Contra arianos*, I, 39, *P.G.*, XXVI, 93.
(17) *Contra arianos*, III, 34, *P.G.*, XXVI, 397.
(18) *Contra arianos*, II, 69, *P.G.*, XXVI, 293.
(19) *Contra arianos*, I, 16, *P.G.*, XXVI, 46 : c'est là, explique le saint, ce qu'enseignait saint Pierre en disant *Ut efficiamini consortes divinae naturae*. On voit par là que ce texte, qui présente la grâce comme une union à la nature divine, ne s'oppose pas, d'après la Tradition, à ce qu'on mette l'adoption en rapport spécial avec le Fils.
(20) *Contra arianos*, II, 70, *P.G.*, XXVI, 296 ; cfr *De incarnatione et contra arianos*, (Athanase ?), 8, *P.G.*, XXVI, 996-997.

Père ». Ainsi le Père (πατήρ), devant ceux dans lesquels il voit son Fils, déclare qu'ils sont ses fils et dit : Je vous ai engendrés ; et ce verbe engendrer se rapporte au Fils, tandis que le verbe faire indique les créatures (21).

Et, dans ce Fils, la filiation nous envahit nous aussi.

De même que, faits de terre, nous mourons en Adam, ainsi, régénérés d'en haut par l'eau et l'esprit, nous sommes vivifiés dans le Christ. La chair n'est plus terrestre ; elle est rendue Verbe à cause du Verbe de Dieu, qui, pour nous, est devenu chair (22).

Λογωθείσης τῆς σαρκός, l'expression pourrait-elle être plus forte : la chair de tout homme « verbifiée », rendue verbe ? Mais, qu'on y songe, que dit-elle autre que les mots adopté et divinisé, dès qu'on les prend au sérieux ? Si le Fils, le Fils dans le sens strict, le Verbe, s'unit vraiment à nous dans le Christ, comment n'en recevrions-nous pas, en nous, une réelle ressemblance avec lui ? En s'incarnant, donc, le Fils

ennoblit, dans l'Esprit, toute la création, en la rendant divine, en la rendant fils, et il la mène au Père (23).

Θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν, προσάγει τῷ Πατρί. C'est le tableau de l'Eglise, de la chrétienté, de tout l'univers humain même (24), tel que le montre Athanase : une immense ascension vers le Père, mais une ascension de fils qui, dans le Fils unique, sont orientés, par leur vie surnaturelle même, par leur être « filial », vers le Père.

Cette ascension de tout le genre humain vers le Père par le Fils incarné, saint Hilaire l'enseigne comme saint Athanase, mais en insistant davantage sur le rôle qui y revient à l'humanité sainte du Sauveur et à l'union que les chrétiens ont tous avec elle.

Il y avait, dans le Christ, toute l'humanité, dit-il souvent, et il y a, dans toute l'humanité, le Christ. Or, en même temps, il a très présentes à l'esprit, contre les ariens, les formules qui

(21) *Contra arianos*, II, 59, *P.G.*, XXVI, 273.
(22) *Contra arianos*, III, 34, *P.G.*, XXVI, 396.
(23) *Ad Serapionem*, I, 25, *P.G.*, XXVI, 589.
(24) Cfr le *Corps mystique*, I, 375-377.

expriment la filiation stricte de ce Christ. On conçoit que souvent la synthèse se fasse, et qu'il parle avec force de la filiation qui est dans toute l'humanité et de toute l'humanité qui est dans la filiation, mais par grâce, par adoption (25).

Le Fils, en effet, en assumant une nature individuelle, nous a en quelque sorte assumés tous. Comment ne serions-nous pas fils, mais en lui ?

Natus enim ex Virgine Dei filius, non tum primum Dei filius cum filius hominis, sed in filio Dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset filius Dei, naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenet (26).

Naturam universae carnis assumpsit : il s'agit là, comme nous l'avons dit ailleurs, de l'universalité du genre humain. Elle aussi est fils, parce que le Christ l'est : *necesse est ut naturam verae vitis propago intra vitem manens retineat* (27). Et sa nature à lui, dans le sens qu'Hilaire donne au mot, c'est d'être Fils, d'être *natus Filius Dei.* Ce que nous devenons, c'est donc fils, nous aussi, et fils par sa filiation, participée par grâce (28).

Jusque-là va l'incarnation, jusqu'au « sacrement de notre assomption » à nous aussi, comme dit souvent le saint. Ainsi commente-t-il le verset de l'épître aux Colossiens (29).

Exposita itaque habitantis corporaliter divinitatis in eo plenitudine, sacramentum assumptionis nostrae continuo subiecit, dicens : *Estis in illo repleti.* Ut enim in eo divinitatis est plenitudo, ita nos in eo repleti sumus (30).

Si saint Hilaire insiste sur le rôle tout unique qui tient l'humanité sainte du Christ dans l'union qu'ont tous les hommes avec le Fils et avec la Trinité, saint Cyrille d'Alexandrie y insiste davantage encore. Le saint patriarche, en effet, quoiqu'il soit soucieux encore du dogme trinitaire, est soucieux avant tout du dogme christologique pour lequel il combat. Il montrera donc bien que la filiation qu'a l'humanité du Christ est la Filiation stricte et par consubstantialité, mais il montrera

(25) Cfr le *Corps mystique,* I, 416, ss.
(26) *In Ps.* LI, 16, *P.L.,* IX, 317.
(27) *Ibid.,* 17, *P.L.,* IX, 318.
(28) Cfr *De Trinitate,* IX, 4, 7, *P.L.,* X, 283-284, 286.
(29) *Col.,* II, 8, cfr plus haut, p. 557.
(30) *De Trinitate,* IX, 8, it. 9 et 10, *P.L.,* X, 287-289. Tout le passage est instructif sur l'aspect universel de cette « assomption ».

surtout comment cette filiation exalte cette humanité, ce corps et ce sang du Christ, et, par eux, exalte le genre humain tout entier.

La vie divine, donc, la vie éternelle, qui vient, toute, du Père dans le Fils, comme disaient déjà les Pères antiariens, vient aussi dans l'humanité du Christ et par elle dans les chrétiens, explique saint Cyrille. Et l'expansion est continue, une même dans l'unité du Christ total, qui est vie par le Père et qui est vie dans les hommes ([31]) : les chrétiens ne sont-ils pas un en lui comme il est un avec le Père ? ([32]). Ce schème de pensée, on le remarque, est celui qu'exprimait l'Esprit inspirateur en saint Jean : le mystère de la vie divine, qui est dans le Christ, Fils de Dieu, et qui vient en ceux qui croient dans le Christ, Fils de Dieu ([33]).

Dans cette œuvre de vie, dit avec insistance saint Cyrille, l'Esprit même est à l'œuvre. Mais son travail va tout entier à faire vivre les chrétiens dans le Christ et du Christ, comme des fils de Dieu ([34]).

> Le Fils, en effet, est vie, en tant qu'il est engendré par le Père, qui est vivant. Tout aussi vivant est son corps sacré, qui est en quelque sorte mêlé et mystérieusement uni à ce Verbe qui appelle tout à la vie... Puisque donc la chair du Sauveur est devenue vivifiante, unie qu'elle est à celui qui, par nature, est la vie, je veux dire au Verbe de Dieu, quand nous la mangeons, nous recevons la vie en nous, en lui étant unis comme elle-même l'est au Verbe qui habite en elle ([35]).
>
> Aussi, quand nous aurons communié à elle, nous transformera-t-elle tout à fait en sa propre excellence, c'est-à-dire en immortalité... c'est-à-dire en vie ([36]).

Ce qui nous vient dans le Christ et dans l'Eucharistie, c'est donc une vie dans le Verbe, dans le Verbe de Vie, dans le Fils. Désormais, c'est le Fils lui-même qui va porter en lui, par le

(31) Le Père est racine vivifiante. *In Joh.*, IV, 3, *P.G.*, LXXIII, 585 ; et le Christ est pour toute sa race une nouvelle racine vivifiante. *Homilia paschalis* 27, 4, *P.G.*, LXXVII, 948 ; *Adversus Nestorium*, I, 1, *P.G.*, LXXVI, 17.

(32) Cfr *Joh.*, XVII, 21-23.

(33) Cfr plus haut, pp. 558, ss.

(34) Le mieux, à ce sujet, est de lire un passage un peu long, par exemple *In Joh.*, XI, 9-12, *P.G.*, LXXIV, 512-571.

(35) *In Joh.*, IV, 2, *P.G.*, LXXIII, 577.

(36) *Ibid.*, 577-578.

corps qu'il a pris, tous les hommes ([37]), toute la nature humaine ([38]), comme dit saint Cyrille, après saint Hilaire ([39]).

Lui qui était Dieu, engendré avant les siècles, le Père (*Ps.* II, 7) dit qu'il l'a engendré aujourd'hui : c'est pour nous recevoir nous-mêmes dans l'adoption, car toute la nature humaine était dans le Christ en tant qu'il était homme ([40]).

Le Verbe s'est donc « mélangé à nous », pour nous « mélanger à lui » et nous transformer en ce qui lui est propre, pour nous faire fils et dieux, non par nature, comme lui, mais par grâce ([41]) : il a habité en tous par un seul.

« Il a habité en nous » : c'est le profond mystère ; tous en effet nous étions dans le Christ et c'est la commune personne de l'humanité qui se reforme en lui... Le Verbe a habité en tous par un seul : un seul ayant été constitué Fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sainteté, cette dignité se communique à tout le genre humain, si bien que, par l'un de nous, cette parole nous atteint nous aussi. « Je l'ai dit, vous êtes tous dieux et fils du Très Haut » (*Ps.* LXXXI, 6) ([42]).

C'est la grande vérité chrétienne : le Fils s'est fait homme, pour que, en lui et par lui, les hommes soient adoptés pour fils ([43]).

De même que c'est de Dieu le Père que vient toute paternité au ciel et sur terre (*Eph.*, III, 5), parce qu'il est souverainement et seul vraiment Père, ainsi toute filiation vient par le Fils, parce qu'il est souverainement et seul vraiment Fils ([44]).

Voici enfin un dernier texte. Nous le citons parce qu'il exprime avec force l'ensemble de la pensée du saint, et parce qu'il constitue vraiment le résumé de ce que nous-mêmes nous voudrions exposer, en étudiant la théologie de l'adoption.

(37) *Thesaurus*, 12, *P.G.*, LXXV, 204 ; *In Joh.*, I, 9, *P.G.*, LXXIII, 164. Voir, sur tout ceci le *Corps mystique*, I, pp. 508, ss.
(38) *In II Cor.*, *P.G.*, LXXIV, 936. Cfr *Homilia paschalis*, 9, 2 et 17, 2, *P.G.*, LXXVII, 581, 773.
(39) Cfr plus haut, p. 571.
(40) *In Joh.*, V, 2, *P.G.*, LXXIII, 753. Pour le texte, voir le *Corps mystique*, I, 512, note.
(41) *Thesaurus*, 24, *P.G.*, LXXV, 400.
(42) *In Joh.*, I, 9, *P.G.*, LXXIII, 161.
(43) *In Joh.*, XII, 1, *P.G.*, LXXIV, 70. Cfr *in Joh.*, II, *P.G.*, LXXIII, 348 : « La surnaturelle grandeur d'être dieux et fils par le Christ qui habite en nous par l'Esprit ».
(44) *In Joh.*, II, 1, *P.G.*, LXXIII, 213 ; cfr *De SS. Trinitate dialogus*, II, *P.G.*, LXXV, 749 ; et *Quod unus sit Christus*, *ibid.*, 1293.

Le Christ est à la fois le Fils unique et le fils premier-né : il est Fils unique comme Dieu ; il est fils premier-né par l'union salutaire qu'il a mise entre nous et lui devenant homme.

Afin que nous, en lui et par lui, nous soyons faits fils de Dieu, et par nature et par grâce.

Par nature, en lui et en lui seul.

Par participation et par grâce, à cause de lui, dans l'Esprit.

De même donc que la qualité de monogène est devenue propre à l'humanité dans le Christ, parce qu'elle est unie au Verbe selon l'économie du salut, ainsi est-il devenu propre au Verbe d'être premier-né et d'être parmi beaucoup de frères, parce qu'il s'est uni à la chair ([45]).

« En lui et par lui nous sommes faits fils de Dieu, et par nature et par grâce ». On voit jusqu'où va, aux yeux de saint Cyrille, la très unique incarnation du Fils unique.

C'est, au reste, une idée fréquemment exprimée par les Pères orientaux ([46]), ou du moins supposée implicitement par eux, que l'incarnation affecte le genre humain tout entier. On en a même tiré objection, et prétendu qu'ils enseigneraient, à la place de l'unique incarnation qui a eu lieu dans le Christ-Jésus, une sorte d'incarnation collective où le Verbe s'unirait à toute l'humanité. Nous avons dit ailleurs ([47]) quels Pères parlent de cette façon et en quelle manière : Athanase, Hilaire, les deux Grégoires, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, les grands parmi les grands, et l'on pourrait en citer d'autres. Devant de tels témoignages, importants, nombreux, concordants, il est difficile de se tirer d'affaire en les écartant comme des expressions malheureuses ou inexactes. D'autre part, contre une incarnation collective qui se substituerait à l'incarnation individuelle, tout le Christianisme et celui de ces Pères mêmes, s'insurge. Reste donc, semble-t-il, à interpréter ces textes par ce qui est la doctrine même et de ces textes ou de leur contexte, et de ces Pères, et de toute l'Église, sur l'union qui existe entre la « collectivité », l'humanité collective, et l'unique Christ, l'humanité individuelle du Christ. C'est ce que nous avons fait ailleurs ([48]) : nous avons tâché de montrer que l'aspect collectif de l'incarnation n'est autre chose que l'effet produit par l'unique incarna-

(45) *De recta fide ad Theodosium,* 30, *P.G.,* LXXVI, 1177.

(46) A cause de multiples ressemblances, nous rangerions saint Hilaire parmi eux à ce point de vue ; cfr le *Corps mystique,* I, 411.

(47) Voir le *Corps mystique,* table alphabétique, au mot incarnation.

(48) Le *Corps mystique,* loc. cit.

tion dans la multitude de ceux qui ne font qu'un par grâce avec le Fils incarné, qui devient leur tête et leur tout.

Mais s'il en est ainsi, s'il faut donner ce sens, qui semble celui qui s'impose naturellement, et le seul qui soit possible, à tous ces témoignages, il s'ensuit que tous ceux-ci unissent étroitement la filiation adoptive à la filiation naturelle, au point de la considérer comme son inséparable prolongement. D'après eux tous, donc, les chrétiens sont divinisés et adoptés par incorporation dans le Fils, dans celui qui est la seconde personne, et l'adoption, par là, par là seulement, mais par là vraiment, a un rapport réel et spécial à cette seconde personne, dans le Christ et par la très unique incarnation (49).

La pensée latine, à parler en général, semble plus portée à bien distinguer, dans l'économie du salut, et le Christ, et les chrétiens, et à envisager ce qui est dans les chrétiens en tant que c'est seulement dans les chrétiens. Tendance légitime, œuvre nécessaire, fonction providentielle, assurément, mais qui ne prédispose pas à voir le lien qui existe entre la filiation adoptive des chrétiens et la filiation stricte du Fils. Aussi nous donnera-t-elle moins de textes à citer. Sauf chez celui qui occupe toujours une place unique : Augustin.

De saint Augustin, il y a lieu de citer d'abord une idée qu'il énonce souvent au sujet de la grâce : qu'elle est, dans les chrétiens, l'écoulement de la grâce unique qu'a déposée dans le chef l'union hypostatique avec le Fils. Leur prédestination, ainsi, et leur adoption, apparaît en rapport de continuité vitale et d'union organique, dans le Christ, avec la Filiation éternelle (50).

L'idée est fort instructive, elle met d'avance en connexion avec l'incarnation du Verbe ce que l'Ecole, à la suite du saint docteur, dira sur la grâce. Nous ne nous y attarderons pas cependant, car lui-même ne la met pas fort en relief, et surtout,

(49) Il y aurait lieu aussi de faire état d'une série de passages, qui figurent chez un bon nombre de Pères et qui commentent le verset : *Tunc ipse Filius subiicietur* (*I Cor.*, XV, 29) : ils disent que le Fils, c'est le corps mystique du Fils. Voir le *Corps mystique,* table alphabétique, au mot soumis.

(50) *De praedestinatione sanctorum,* 30, 31 : Vocat enim Deus multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui. It. *De bono perseverantiae,* 24, *P.L.*, XLIV, 981-983, XLV, 1033-1034 ; cfr le *Corps mystique,* II, 70-77.

parce que, pour ce qui nous intéresse, il dit beaucoup mieux ailleurs.

Ce que saint Augustin dit mieux que personne, c'est l'unité vivante, intérieure, psychologique dirait-on, qui fait, des chrétiens et du Christ, un seul organisme, un seul homme, un seul Christ (51). C'est là que se trouve pour nous son principal témoignage, — car il continue : et un seul Fils.

Puisque nous sommes lui (52), et qu'il est nous (53), et que nous sommes du Christ (54), et que nous sommes le Christ (55), il faut bien que nous ayons son Père pour père (56), par l'opération du même Esprit (57) qui l'a fait naître lui le Fils, parmi nous. Car par l'Esprit, dans le corps mystique, ce qui se continue, c'est l'incarnation du Verbe, du Fils.

Nuptias dixit Verbum incarnatum quia in ipso homine suscepto Ecclesia Deo copulata est (58).
Nam, in illo homine, et Ecclesia suscepta est a Verbo (59).

Toute l'humanité a donc été assumée, elle aussi, dans le très unique qui a été assumé, — c'est ce que disait saint Hilaire quand il parlait du sacrement de notre assomption dans le Verbe.

Ille unus vir assumitur, cui caput est Christus... ipse est qui assumitur. Non est extra nos, in ipsius membris sumus... In illo simus et assumemur ; in illo simus et electi erimus (60).

Assumés en lui qui est Fils, nous serons fils, nous aussi ; chacun, évidemment, à sa manière.

(51) Il y aurait d'innombrables références à donner : voir le *Corps mystique,* II, 86-91.
(52) Eos, dit Jésus-Christ, in meipso sanctifico, qua et ipsi sunt ego, *In Joh.,* CVIII, *P.L.,* XXXV, 1916, répété trois fois.
(53) Et nos ipse : *Sermo* CXXXIII, 8, *P.L.,* XXXVIII, 742.
(54) Et nos ad id pertinemus quod Christus est. *Sermo* CXLIV, *P.L.,* XXXVIII, 790. — Nec nos a Christo alienos dicere debemus, cuius membra sumus, nec nos quasi alterum computare. *In ps.* LIV, *P.L.,* XXXVI, 629.
(55) *In ps.* XXVI, *P.L.,* XXXVI, 200 ; *In Joh.,* XXI, 8, *P.L.,* XXXV, 1568.
(56) *In Joh.,* LXXV, *P.L.,* XXXV, 1829.
(57) Ad ipsum pertinet societas qua efficimur unum corpus unici Filii Dei. *Sermo* LXXI, 28, *P.L.,* XXXVIII, 461. On notera *corpus unici Filii.*
(58) *Quaestionum Evangeliorum,* lib. I, 31, *P.L.,* XXXV, 1329.
(59) *In ps.* IV, *P.L.,* XXXVI, 77.
(60) *In ps.* LXIV, 7, *P.L.,* XXXVI, 779 ; cfr *In ps.* XLIV, 3, *ibid.,* 495.

Dicimur filii Dei, sed ille aliter Filius Dei (61).

Ille unicus, nos multi ; ille unus, nos in illo unum ; ille natus, nos adoptati ; ille ab aeterno genitus per naturam, nos a tempore facti per gratiam (62).

Différence donc, mais union, mais unité ; les deux filiations n'en font qu'une, en lui qui est le principe de tout.

Iam ergo in Domino, redempti sanguine ipsius, loti lavacro ipsius, filii sumus, filius sumus ; quia sic multi sumus, ut in illo unus simus (63).

Membra unigeniti Filii Dei (64) : si étroite est cette unité que nous avons en lui avec lui, que pour l'aimer tout entier, lui le Fils, Dieu doit nous aimer avec lui (65). Et nous aussi, pour aimer Dieu tout entier et le Fils tout entier, nous devons aimer ceux qui, étant ses membres, font sa plénitude.

Quia filii Dei corpus sunt unici Filii Dei ; et, cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei (66).

Ergo, qui diligit filios Dei, Filium Dei diligit ; et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit, nec potest quisquam diligere Patrem, nisi diligat Filium, et qui diligit Filium, diligit et filios Dei. Quos filios Dei ? Membra Filii Dei (67).

Voilà, nettement marqué, le rapport de la vocation à la grâce (68) et de la vie trinitaire. Le saint d'ailleurs y reviendra ; il continue :

Et diligendo fit et ipse membrum, et fit per dilectionem in compage corporis Christi ; et erit unus Christus amans seipsum (69).

Ce Christ unique qui s'aime tout entier, ce n'est pas seulement l'ensemble de l'humanité, c'est l'humanité unie dans le Verbe incarné à la Trinité :

Si autem diligis fratrem, forte fratrem diligis et Christum non diligis ? Quomodo, quando membra Christi diligis ? Cum ergo membra Christi diligis, Christum diligis ; cum Christum diligis, Filium Dei diligis ; cum Filium Dei diligis, et Patrem diligis.

Non potest ergo separari dilectio (70).

(61) *In ps.* LXXXVIII, 7, *P.L.*, XXXVII, 1124.
(62) *Ibid.*
(63) *In ps.* CXXIII, *P.L.*, XXXVII, 1634 ; cfr *In Joh.*, LI, *P.L.*, XXXV, 1696, et *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 69, *P.L.*, XL, 79.
(64) *In Joh.*, CX, CXI, *P.L.*, XXXV, 1923, 1924, 1929.
(65) *Ibid.*, col. 1929.
(66) *In epist. ad Parthos*, 10, *P.L.*, XXXV, 2055.
(67) *Ibid.*
(68) *Ibid.*, 2059.
(69) *Ibid.*, 2055.
(70) *Ibid.*, 2055-2056.

La charité ne peut pas admettre des brisures, parce que l'unité elle-même, que Dieu a faite en son indivisible Trinité, n'en admet pas.

Elige tibi quid diligas, sequuntur te cetera.

Dicas, Deum solum diligo, Deum Patrem. Mentiris : si diligis, non solum diligis ; sed, si diligis Patrem, diligis et Filium. Ecce, inquis, diligo Patrem et diligo Filium : sed hoc solum Patrem Deum, et Filium Deum et Dominum nostrum Iesum Christum... hoc solum diligo. Mentiris : si enim diligis caput, diligis et membra ; si autem membra non diligis, nec caput diligis.

...Nemo se excuset per aliam dilectionem ad aliam dilectionem ; omnino sic te tenet ista dilectio : quomodo ipsa compaginata est in unum, sic omnes quae (*Mauristes :* qui) ex illa pendent, unum facit, et quasi conflat in unum. Aurum est, conflatur massa, et fit unum quid ([71]).

La qualité d'enfant adoptif est donc dans la perspective de la filiation réelle : saint Augustin la montre comme ne se distinguant pas de l'incorporation au Christ, en tant que le Christ est le Fils.

Bien des auteurs latins pourraient, sans doute, encore être cités. Nous n'en alléguerons plus qu'un, celui qu'on ne peut guère omettre, saint Thomas d'Aquin.

Sur ce sujet, on peut recueillir chez lui deux séries de textes. Dans la première, l'adoption apparaît comme une certaine grandeur que Dieu donne à l'âme, par laquelle celle-ci reçoit, par une seconde naissance, la ressemblance de la nature divine et le droit à l'héritage éternel. Cette ressemblance et ce droit constituent les caractéristiques de la filiation et donnent la qualité de fils adoptif ([72]). Cette donation est faite par toute la Trinité. Dans la seconde série des textes, l'adoption apparaît en rapport spécial avec la personne du Fils, elle est une participation au Fils. Les textes de la première série se rattachent mieux à l'enchaînement abstrait des déductions théologiques et s'insèrent plus explicitement dans la synthèse spéculative du saint ; ceux de la seconde se réfèrent généralement à un passage

(71) *In epist. ad Parthos,* X, *P.L.*, XXXV, 2056.

(72) Ce raisonnement est plus développé dans les œuvres de jeunesse (*In III Sent.*, dist. X, qu. 2, art. 1, sol. 1), que dans la Somme ; voir dans celle-ci II^{a} II^{ae}, qu. XLV, art. 6, c. ad 1 ; qu. CXX, art. 1, c. ; III^{a}, qu. XXIII, et qu. L, art. 2, c.

scripturaire, surtout *Rom.*, VIII, 29 : *praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui* (73).

Les premiers textes considèrent en général l'adoption dans l'acte qui la produit, et le mot qui y revient est *adoptare*.

Quamvis generare in divinis sit proprium personae Patris ; tamen facere quodcumque effectum in creaturis ut commune toti Trinitati propter unitatem naturae ; quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio... : et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati (74).

Selon ses divers aspects, l'œuvre est attribuée aux diverses personnes ; mais ce ne sont là que des appropriations.

Adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis similitudinem exemplaris (75).

La liste pourrait être indéfiniment allongée : des pages entières de saint Thomas et des pages de tous les scolastiques et de bien des Pères redisent la même chose : qu'adopter est une opération *ad extra*, faite également par les trois personnes. Mais à quoi bon ? Ce point de doctrine est assez connu, et le peu qui précède suffit à remettre devant l'esprit, avec le relief suffisant, ce que chacun sait de reste. Il est, assurément, en contraste avec les passages qui ont rempli les pages précédentes : après la thèse, c'est l'antithèse.

Mais cette série de textes n'est pas la seule, et chez le même saint Thomas, on peut en rassembler une autre (76) et nombreuse elle aussi, qui montre dans la filiation adoptive un rapport très étroit à la Filiation stricte. Même, faut-il ajouter, il n'y a pas de scolastique marquant, à notre connaissance, qui ait en ce sens une telle abondance d'affirmations aussi fortes. En voici quelques-unes.

Filii autem adoptivi instituuntur ad similitudinem Filii naturalis (77).

(73) Voir le contexte des passages qui seront cités.
(74) *S. T.*, III[a], qu. XXIII, c. ; cfr *In III Sent.*, dist. X, qu. 2, art. 1, sol. 2.
(75) *Ibid.*, ad 3.
(76) Cfr P. R. Garrigou-Lagrange, *La Grâce est-elle une participation à la déité telle qu'elle est en soi*, dans la *Revue thomiste*, nouv. série, t. XIX, 1936, p. 470, voir pp. 476, ss.
(77) *S. T.*, III[a], qu. XXXIX, art. 8, ad 3.

Adoptio filiorum est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem (78).

Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum aliquam similitudinem : ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis (79).

Ressemblance, et ressemblance opérée dans l'âme par l'Esprit (80). Plus même que ressemblance : participation, comme dit le saint, employant ici un concept dont il aime à faire usage surtout dans ses dernières œuvres.

Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis (81).

Aussi cette adoption, *cum sit principalis Filius a quo nos adoptionem participamus* (82), ne peut nous arriver que par le Fils et dans le Fils.

Per ipsum enim qui est unigenitus Dei Filius naturalis, efficimur filii Dei adoptivi (83).

Devenir fils, dans celui qui est le Fils, c'est le tout, la consommation des vues de Dieu sur nous et de notre prédestination.

Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui (Rom., VIII, 29)... *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.* Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas : ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero Filio eius : primo quidem iure participandae hereditatis,... secundo in participatione splendoris ipsius : ipse enim est genitus a Patre tamquam splendor gloriae eius

(78) *S. T.*, III^{a}, qu. XLV, art. 4, c.

(79) *Ibid.*, qu. XXIII, art. 1, ad 2. Voir aussi, dans la Somme, I^{a}, qu. XXXIII, art. 3, c., ad 1 et 2 ; II^{a} II^{ae}, qu. XLV, art. 6, ad 1 ; III^{a}, qu. XXXII, art. 3, ad 2 ; *In III Sent.*, dist. X, qu. 3, sol. 3 ; *In Johannem expositio*, cap. I, lect. 6. Le redoublement qu'on peut noter en plusieurs endroits : *quaedam conformitas imaginis ad Filium*, s'explique par *Rom.*, VIII, 29 : *conformes fieri imaginis Filii sui.*

(80) ...est enim quasi arrha vitae aeternae, cuius ratio est quia ex hoc debetur vita aeterna homini in quantum efficitur filius Dei, et hoc fit per hoc quod fit similis Christo. Assimilatur autem aliquis Christo per hoc, quod habet Spiritum Christi, qui est Spiritus Sanctus (*Expositio super symbolo*, Credo in Spiritum sanctum). — Semen autem spirituale a Patre procedens est Spiritus Sanctus (*In Epist. ad Romanos expositio*, cap. 8, lect. 3. ...est gratia Spiritus Sancti, dit l'*Expositio in Epistolam ad Galatas*, cap. 5, lect. 3).

(81) *S. T.*, III^{a}, qu. III, art. 5, ad 2. Le contexte dit nettement que la *filiatio naturalis* est la procession trinitaire. Cfr qu. XXIII, art. 4, c. ; qu. XXIV, art. 3, c.

(82) *In epistolam ad Romanos expositio*, cap. 8, lect. 3.

(83) *Compendium theologiae ad Reginaldum*, II, 5.

(*Hebr.*, I, 3). Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gloriae, facit eos fieri conformes sibi...

Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum bonus sit, sed etiam auctor bonorum ; ita Filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse Filius, sed etiam primogenitus filiorum (84).

Le saint s'exprime plus fortement encore, dans le commentaire de l'épître aux Galates (III, 26) :

Omnes estis filii Dei per fidem... Nam sola fides facit filios Dei adoptivos. Nullus siquidem est filius adoptivus, nisi uniatur et adhaereat Filio naturali.

Fides enim nos facit in Christo Iesu filios (85).

C'est pour cela que l'épître dit : *per fidem quae est in Christo Jesu* (*Ibid.*).

Id est : filii Dei estis per Iesum Christum... Sumus in Iesu Christo filii Dei.

Vos estis filii adoptivi, quia uniti estis per fidem Christo, qui est Filius Dei naturalis (86).

Et haec adoptio specialiter competit Christo ; quia non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur Filio naturali

...ut, per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum (87).

En vérité, dans ces passages, l'idée qui s'exprime est exactement celle qui s'exprimait dans l'Ecriture et dans les Pères : celle qui ne conçoit la filiation adoptive que comme une participation à la Filiation stricte du Christ.

Cette idée, au reste, est demeurée vivante et, pour le montrer, nous voudrions, en terminant, citer un document plus récent et qui peut passer pour un exposé de la doctrine ordinaire actuelle de l'Eglise sur ce sujet. C'est le schema *De doctrina catholica,* préparé pour le concile du Vatican, non défini sans doute, mais étudié, corrigé, remanié sous les yeux des Pères (88).

(84) *In epistolam ad Romanos expositio,* cap. 8, lect. 6.
(85) *In epistolam ad Galatas expositio,* cap. 3, lect. 9.
(86) *Ibid.*
(87) *Ibid.*, cap. 4, lect. 2. Cfr lect. 3 : par l'Esprit Saint *coniungimur Christo, et per hoc adoptamur in filios Dei,* dit-il par deux fois.
(88) Dans la première rédaction, M a n s i, *Amplissima collectio conciliorum,* L, 73, ces passages manquaient ; l'idée de l'union au Fils était absente. Ils ont été ajoutés dans la seconde rédaction, puis maintenus tels quels.

Voici les passages qui expriment ce que sont la grâce et les bonnes œuvres. On verra combien il y est question de l'adoption, et en quelle union, étroite quoique non déterminée avec précision, elle est mise avec la Filiation du Christ. Les premières lignes donnent le ton.

In Christo enim Iesu elegit nos Deus ante mundi constitutionem et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Unde hanc nobis charitatem dedit Pater, ut ex Deo nati filii Dei nominemur et simus. Qua quidem filiorum adoptione redditum nobis est illud naturae divinae consortium, quod nunc inchoatum per gratiam, aliquando consummabitur in gloria. Spiritu vero Filii, quem Deus misit in corda nostra, uncti et sacrati, templum quoddam divinae majestatis efficimur, in quo Trinitas sacrosancta habitare, seque ipsam animae communicare dignatur, dicente Christo Domino : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (89).

Ce même don transcendant est encore décrit un peu plus bas dans le même chapitre, à propos des bonnes œuvres qu'il permet de faire.

Sed haec ipsa opera bona, quae gratia antecedente, comitante et consequente fiunt, vitae aeternae meritum non habent sine illo sanctitatis dono, quo iusti cum Christo tanquam membra cum capite et tanquam filii per gratiam cum Filio Dei naturali consociati sunt, monente Domino : *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis,* et attestante Apostolo : *Si autem filii, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* (90).

Justi cum Christo sociati, tanquam membra cum capite et tanquam filii per gratiam cum Filio naturali, c'est bien ce qu'à tout instant ont dit et redit les documents de la foi : que c'est dans le Fils que nous sommes fils, *filii in Filio.*

Reste à voir comment cette affirmation est compatible avec l'axiome : *Omnia opera ad extra sunt communia tribus Personis.*

(*A suivre*)

Emile MERSCH, S. I.

---

(89) Mansi, *Amplissima collectio conciliorum,* LIII, 292, cfr *ibid.,* 173, 234.
(90) *Ibid.,* 293 ; *it.,* 174, 235.

AUTORITÉ MARITALE ET ÉMANCIPATION DE LA FEMME.

NOTE DE MORALE PRATIQUE (1)

Au cours de l'histoire, la situation sociale et domestique de l'épouse a évolué depuis le rang de propriété ou d'esclave, de personne mineure toujours en tutelle, jusqu'à sa condition actuelle : personne humaine, compagne égale du mari.

Oublier ce fait, reporter en arrière, à d'autres temps ou à d'autres régions, nos mœurs actuelles, c'est de toute évidence s'exposer à condamner des jugements moraux d'autrefois, dont la valeur et l'honnêteté ont aussi dû tenir compte des circonstances concrètes. D'autre part, pour le même motif, transposer les applications morales des Pères de l'Eglise, de Busembaum ou de saint Alphonse à notre temps, sans les adapter, serait en trahir la pensée.

C'est dire que le problème de l'émancipation de l'épouse et du féminisme tout entier, dont il n'est qu'un élément, restera toujours un problème nouveau, à remettre continuellement au point, parce qu'il est vital.

Restreignons-nous au problème moral actuel de l'*autorité maritale*. Nous verrons successivement comment le problème a été de fait résolu, ensuite le vrai sens de l'autorité maritale, pour finir par son application, surtout au domaine le plus délicat, celui des occupations, tant du mari que de la femme.

1. *Le problème et ses solutions.*

Trop souvent mal posé, le problème fut plus souvent encore mal

(1) On consultera avec intérêt les ouvrages suivants : Pie XI, *Encyclique « Casti Connubii »*, 1930. Cfr *N. R. Th.*, 1931, p. 141 ss. et éd. Beyaert, Bruges. — Dermine, *La doctrine du mariage chrétien*, 4me éd., Bruxelles, 1935. — Lavaud, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, Paris, 1935. — *Semaines sociales de France 1925 : La crise de l'autorité ; 1927 : La femme dans la société*, Paris. — *Union Internationale des Ligues Féminines Catholiques. Journées d'études 1937*, Bruxelles. — Vialleton, *L'autorité maritale* (étude de jurisprudence), Montpellier, 1919. — Gina Lombroso, *L'âme de la femme*, Paris, 1934. — Heymans, *Die Psychologie der Frauen*, Heidelberg, 1924. — Grimaud, Ch., *L'épouse attrait du foyer*, Paris, 1925. — Marguerite Perroy, *Pages féminines et sociales*, Avignon, 1935. — Sertillanges, *Féminisme et Christianisme*, Paris, 1925. — Abensour, *Histoire générale du Féminisme*, Paris, 1921. — G. Platteau, *La femme dans la société*, Paris, 1936.

résolu. Nous devons reconnaître que les juristes ou moralistes n'ont pas toujours pris position aussi nettement que l'Eglise entre les deux excès : la fausse émancipation d'une part, et de l'autre un degré de soumission inadmissible. La saine position de l'Eglise se retrouve dans l'encyclique *Casti Connubii,* si justement nommée « la charte du mariage chrétien » :

« Mais quant à cette égalité des droits qui est si exagérée et que l'on met si fort en avant, il faut la reconnaître en ces choses qui sont propres à la personne et à la dignité humaines, en celles qui découlent du pacte nuptial et qui sont impliquées par la vie conjugale : en ces choses là chacun des deux époux jouit assurément des mêmes droits et il est tenu à la même obligation ; ...dans les autres choses une certaine inégalité et une certaine mesure sont nécessaires ; celles qu'exigent le bien et les obligations de la société domestique et l'unité et la stabilité de l'ordre. ...Cette soumission ne nie pas, elle n'abolit pas la liberté qui revient de plein droit à la femme, tant à raison de ses prérogatives comme personne humaine, qu'à raison de ses fonctions si nobles d'épouse, de mère et de compagne. Elle ne lui commande pas de se plier à tous les désirs de son mari, quels qu'ils soient, même à ceux qui pourraient être peu conformes à la raison ou à la dignité de l'épouse (2). »

Par contre certains moralistes, trop préoccupés par la réfutation d'une fausse émancipation, semblent oublier qu'il en existe une excellente. Accentuant trop fortement un des deux éléments, l'autorité du mari ou l'autonomie de la femme, aux dépens de l'autre, ils ont nécessairement abouti à une solution faussée.

Force nous est de prêter d'abord notre attention au *Code civil* à cause de son importance dans la détermination de certains devoirs moraux. L'erreur première, source de toutes les autres, est que notre Code reste encore trop pénétré de l'antique conception de « la femme mineure, toujours en tutelle ». C'était certes bien là l'idée du législateur Bonaparte, quand il affirmait au Conseil d'Etat, lors de la préparation du Code : « Le mari a le droit de dire à sa femme : « Madame, vous ne sortirez pas. Madame vous n'irez pas à la comédie ! Madame, vous ne verrez pas telle ou telle personne ! c'est-à-dire : Madame, vous m'appartenez corps et âme ! La nature a fait de nos femmes nos esclaves » (3).

Et de fait, le présupposé latent de nombreux articles est manifeste.

(2) *Casti Connubii.* Cfr *N. R. Th.,* 1931, p. 162 et 148 ; éd. Beyaert, p. 41 et 17.

(3) *Semaines sociales de France 1927 : « La femme dans la société »,* p. 208 et 215.

L'incapacité juridique de la femme mariée est un corollaire d'une certaine incapacité naturelle posée en principe.

En cas d'absence ou de refus du mari, la femme doit recourir au juge pour contracter (art. 217 et 222) et pour ester en jugement (art. 215 et 218).

Art. 214 : « La femme est *obligée* (4) d'habiter avec son mari, et de le suivre partout où il juge à propos de résider : le mari est obligé de la recevoir, et de lui fournir tout ce qui est nécessaire pour les besoins de la vie, selon ses facultés et son état ». Cet article semble donc tout au moins laisser au mari *seul* le choix et les changements de domicile en compensation des charges conjugales dont lui seul porte tout le poids. Si la pratique judiciaire accepte ce double sous-entendu, permis par la forme même du texte, dès lors un reproche moral se trouve pleinement fondé.

Plus loin à l'article 373, le Code ne s'intéresse qu'à l'autorité paternelle : « Le père seul exerce cette autorité durant le mariage », autorité nommée dans le titre du paragraphe : « puissance paternelle » et qui n'est autre que « l'autorité parentale », puisqu'à l'article 372 nous lisons : « Il (l'enfant) reste sous *leur* autorité... ». La mère n'aurait-elle donc pas donné la vie aux enfants tout autant que le père ? Ne serait-elle pas tout aussi responsable devant Dieu de leur éducation ?

Dans un domaine plus intime encore, les articles 229 et 230 semblent supposer une morale différente selon le sexe. Certes l'infidélité de l'épouse a des conséquences sociales plus graves que celle de l'homme. Mais le Code civil ne donne à la femme aucune protection contre le concubinage du mari « pourvu que ce soit hors de chez lui ». Voilà qui est loin de la législation ecclésiastique (5) !

Terminons enfin par le trop fameux article 213. « Le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance à son mari ». Quoiqu'il ait un sens parfaitement orthodoxe, il fut de fait trop souvent interprété d'une façon défavorable à la femme, puisque c'est à cause de lui qu'on déclare la femme mariée incapable d'agir dans la vie civile sans l'autorisation de son mari. De là les violentes protestations, en partie justifiées, que les Socialistes présentèrent au Sénat Belge en 1927 (6). D'autres pays ont déjà corrigé partiellement ce défaut : par exemple le nouvel énoncé du Code italien est ainsi conçu : « Le mari est le chef de la famille ».

---

(4) Ici, comme partout au cours de l'article, *l'italique* est de nous.
(5) *C. J. C.*, can. 1129.
(6) Cfr la réplique faite par Mgr Deploige au Sénat, dans *Doc. Cath.*, 1927, p. 853 ss. Notons qu'à la suite de ces discussions, plusieurs heureuses modifications furent introduites. Elles sont publiées dans le ***Moniteur Belge*** du 12 août 1932.

De par lui-même le Code civil est du droit positif dont la première obligation est de rester en accord avec le droit naturel et donc de s'adapter. Ceci ressort à l'évidence d'une thèse même de jurisprudence sur notre question. « Telle que la jurisprudence la comprend, l'autorité maritale doit nécessairement être maintenue dans les limites de l'utilité sociale et de l'équité, sous le contrôle de la justice en cas de conflit » (7).

Il suffit de parcourir le Code suisse pour y trouver, déjà en 1907, un sens social et moral autrement sain que dans le nôtre. Art. 161 : « La femme dirige le ménage ». — Art. 163 : « L'union conjugale est représentée pour les besoins courants du ménage par la femme comme par le mari ». — Art. 274 : « Les père et mère exercent en commun la puissance paternelle pendant le mariage. A défaut d'entente, le père décide ».

Cette évolution, vraiment chrétienne, est préconisée par le programme du *Code social* (1934) de l'« Union internationale d'études sociales ». Son avis, mûrement pesé et versé dans des formules lapidaires et riches, n'est pas celui d'un ou deux grands sociologues isolés mais de compétences nombreuses et de première valeur. Or voici leur projet n° 12 : « Le père est le chef naturel de la famille. La mère est associée à cette autorité. Elle est appelée à l'exercer sans partage à défaut du père ».

Rome avait déjà dit en 1930 : « Comme néanmoins les conditions sociales et économiques de la femme mariée *doivent* se modifier en quelque manière, à cause du changement qui s'est vérifié dans la forme et les usages des relations humaines, il appartient aux pouvoirs publics d'adapter les droits civils de la femme aux nécessités et aux besoins de notre époque... » (8).

Après une déclaration aussi nette du plus haut représentant du Magistère ordinaire, tout jugement moral présupposant encore un certain degré de « minorité » de l'épouse devient inadmissible.

Or il nous faut reconnaître que, dans les *manuels de théologie morale,* on rencontre encore des opinions dont l'exposé ne s'explique que par une certaine routine de transcription ou bien par un respect mal compris envers les moralistes anciens ou envers le Code civil.

Les lois civiles, qui au début de ce siècle ne sévissaient pas contre le mari qui avait battu sa femme, pourvu qu'il ne s'en suivît pas une incapacité de travail de 20 jours ou plus, furent depuis lors modifiées au

(7) Vialleton H., *L'autorité maritale* (étude de jurisprudence), Montpellier, 1919, p. 174.
(8) *Casti Connubii.* Cfr *N. R. Th.,* 1931, p. 162; éd. Beyaert, p. 41.

point de constituer les mauvais traitements motif suffisant de séparation. Or pour cette même société, où il est au surplus défendu à l'instituteur de battre un enfant récalcitrant et incapable de saisir un argument de raison, il est dommage de devoir lire dans des manuels de morale : « Le mari pèche gravement s'il... bat gravement sa femme » (9). Cela pouvait ne pas être une tautologie du temps de Busembaum ou de saint Alphonse, d'où l'expression est textuellement reprise. De nos jours ne serait-il pas plus exact de dire que « battre une femme-compagne » est objectivement grave, peu importe le nombre ou la qualité des coups !

Ailleurs nous lisons : « Le mari ne peut pas donner *gratuitement* les biens communs immobiliers, ou *tous* les biens communs mobiliers, ou une partie disons la moitié de ceux-ci » (10). Et le motif invoqué pour donner de si larges pouvoirs au mari est que ce pseudo-mode d'administration n'est pas sanctionné par le Code, dont nous avons pu constater l'insuffisante adaptation morale et sociale. Lorsque le droit naturel est devenu manifeste, des stipulations ou à fortiori des silences du Code ne peuvent plus rien changer aux vraies obligations morales. Aussi ne voit-on vraiment pas comment Carrière et Gury aient opiné que le mari dissipateur des biens communs, sans précisément les donner gratuitement, ne pèche pas en justice (11).

Que de fois, non seulement dans les législations civiles, mais aussi dans les manuels de morale, préférerions-nous trouver le mot *devoir* lorsqu'il s'agit d'un droit sacré provenant d'une obligation de conscience plutôt que le mot *pouvoir* : espèce de concession accordée à contre cœur. Un double exemple peut suffire.

« L'épouse *peut* cacher quelques biens pour pouvoir subvenir à ses besoins et à ceux des enfants, lorsque le mari dissipateur dilapide les biens communs... elle *peut* également en cachette suppléer les négligences du mari dans la direction de la vie domestique et familiale » (12). — « Si le mari dilapide les biens, la femme *peut*, afin d'écarter de graves dangers de la famille..., détourner des biens communs, les cacher et les mettre en lieu sûr. Néanmoins qu'on se garde de toute hallucination » (13).

Notre jeune théologien qui réfléchit sur ces *permissions*, ces « *potest* », se demande si, le jour où le cas bien concret se pose, il n'est pas strictement obligé de dire à la mère qui le consulte : « Vous ne

---

(9) Merkelbach, *Sum. Theol. Mor.*, II, n° 831.
(10) Génicot - Salsmans, *Theol. Mor.*, I, n° 473, renvoyant à l'article 1422 du Code civil.
(11) Carrière, *De Iustitia*, I, n° 276 ; Gury, I, n° 556.
(12) Génicot - Salsmans, *Theol. Mor.*, I, n° 474.
(13) Vermeersch, *Theol. Mor.*, 1928, II, p. 342.

pouvez pas seulement, vous *devez*. C'est pour vous une obligation morale grave » (14).

Problème parfois mal résolu disions-nous, parce que mal posé, à cause d'un préjugé inconscient qui pourrait être formulé, en forçant légèrement la note pour mieux le faire saisir, de la façon suivante : « A partir de quel moment le mari outrepasse-t-il certainement son pouvoir ? Jusqu'où peut aller son indépendance, disons, sa supériorité ? Concédons le maximum. Quant à la femme, à partir de quel moment faut-il lui permettre d'intervenir ? Ne concédons que le strict nécessaire ».

Sans vouloir justifier cette sévérité excessive, nous aurions tort de ne pas l'excuser. S'il est vrai que le mot « féminisme » a gardé un accent anti-chrétien, il le doit à de tapageuses revendications moralement pernicieuses. Quoi d'étonnant à ce que, sous l'impression nette des ruines morales et sociales que l'idéologie moderne accumule sous nos yeux, quelques moralistes particuliers soient trop « conservateurs ». Au surplus et surtout, rappelons-nous que toute législation morale aussi bien que juridique est influencée par les mœurs et les coutumes antérieures. Toute adaptation est lente, surtout dans ce qui a le plus intimement rapport à la vie sociale des peuples.

Après l'exposé de ces lacunes du Code civil ou des manuels de morale, la clarté même avec laquelle l'encyclique *Casti Connubii* indique les éléments essentiels de la vraie solution ne peut qu'agréablement nous surprendre. Elle signale sans détour « que la femme n'est plus une mineure » ; « que sa soumission au mari peut varier de degré » et que « les conditions sociales et économiques de la femme mariée doivent se modifier... » (15).

2. *Le sens de l'autorité maritale.*

Toute autorité est une fonction sociale, un service. On peut donc dire qu'elle est une prérogative, sans jamais devenir un privilège dont on use dans son propre intérêt. Cela est si vrai que, lorsque, dans l'exercice de sa fonction, un chef doit choisir entre son bien strictement individuel ou celui d'un inférieur, son titre même lui fait un

(14) C'est pour ce motif que nous aurions préféré une note plus positive dans le passage suivant qui conclut le chapitre 7 du livre, de toute première valeur, du R. P. Lavaud, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, p. 194 : « Epouses... si vos devoirs essentiels sont bien remplis, votre Mère, Epouse elle aussi (l'Eglise), ne *s'oppose* à aucune évolution de votre culture, à aucun enrichissement de votre être personnel, à aucun changement moralement inoffensif. Elle ne vous *interdit* que ce qui vous meurtrit... Elle ne vous *défend* que ce qui... travaillerait contre la cité de Dieu ».

(15) *Casti Connubii*. Cfr *N. R. Th.*, 1931, p. 148 et 162 ; éd. Beyaert, p. 17 et 41.

devoir de se sacrifier. Songeons à l'exemple classique : au capitaine du navire faisant naufrage.

Parce que son unique raison d'être est le bien commun, l'autorité ne pourra jamais s'étendre au delà de la fin même pour laquelle elle est voulue par Dieu. Toute autorité légitime vient de Dieu, de même que toute vraie obéissance, fonction sociale elle aussi, mène à lui. Au surplus, puisque Dieu est charité, l'autorité exercée en son nom sera nécessairement empreinte de cette même charité, qui est don de soi. Bien obéir est une perfection qui grandit l'homme, tout comme bien commander.

De toute évidence, il faudra aussi dans la société conjugale et familiale un principe d'unité, donc un chef. La nature même, donc Dieu qui en est le Créateur, a fait de l'homme ce chef et non de la femme. L'Ecriture, la tradition, l'Eglise et la saine raison sont en ceci parfaitement d'accord. Selon le mot de Pie XI « l'homme est la tête, la femme est le cœur ».

Empressons-nous toutefois d'ajouter que la conception juridique de la « protection du fort au faible », historiquement en partie exacte, serait fausse si on voulait en faire l'unique ou principal motif justifiant l'autorité du mari. La force physique n'est pas la plus haute valeur.

Quant à l'étendue de cette autorité, elle sera nécessairement très variable dans la pratique. *Aujourd'hui,* commander à une épouse, qui est compagne et non servante, sur un ton sec et dur sera de soi peccamineux. En outre, dans la mesure où la femme est instruite, prévoyante, économe et travailleuse, elle a le droit naturel strict à sa part d'initiative et de responsabilité. L'autorité maritale, parce que fonction et service, a comme premier devoir de protéger et de stimuler ces initiatives loin de les contrecarrer.

Quant à la priorité du mari, dans l'autorité parentale aussi bien que conjugale, il me semble qu'elle peut être déterminée de la façon suivante : « Lorsque les avis des deux époux restent partagés, après essai sincère de conciliation, et que les deux avis sont conformes aux lois de Dieu, alors c'est à la mère et non pas au père à céder ; s'il ne s'agit tout au moins pas d'un fait relevant de la compétence propre de la mère ». Pour ce dernier cas en effet, l'autorité maritale signifie seulement un droit de contrôle et de direction.

Ajoutons enfin que le mari portera seul devant Dieu la responsabilité des décisions qu'il aura prises sans l'approbation spontanée de sa femme.

Dans le rejet de toute hiérarchie conjugale, que de présupposés erronés. Un unique exemple pourra suffire : « L'obligation humiliante et surannée de l'obéissance au mari éloigne déjà du mariage nom-

bre de jeunes filles, qui, ayant le sentiment de leur dignité, ne veulent pas abdiquer et n'ont aucune vocation pour la soumission et l'irresponsabilité » (16). « Pourquoi l'autorité conjugale ne serait-elle pas attribuée — puisqu'il est évident qu'il en faut une — au plus capable ? Si c'est la femme, que ce soit donc elle la détentrice du pouvoir... »

Précisément parce que l'*autorité* conjugale n'est pas un privilège ou un mérite, son attribution au mari selon la vraie conception de l'institution matrimoniale est une conséquence de la nature même de l'homme et de la femme, et non pas de tel homme ou de telle femme.

L'*exercice de l'autorité,* au concret : la direction et le gouvernement de la société conjugale et familiale, pourra en pratique être menée par l'épouse plus capable, et le sera souvent en ce cas d'une façon toute normale.

Foch ne manquait ni de psychologie ni d'esprit en disant que « les maris, contrairement à ce qu'affirme le Code, suivent assez souvent leurs femmes. Neuf fois sur dix d'ailleurs ils ont pleinement raison ».

La supériorité de la femme c'est l'intuition et le cœur. C'est d'eux que partira son influence. Dieu l'a faite plus humble que l'homme. Son âme est plus proche de lui, plus religieuse ; moins logique peut-être mais certes plus ardente. Tandis que l'homme, plus ferme et énergique, plus raisonneur qu'intuitif, plus volontaire, « souffre toujours de cette soif d'activité, de cette tendance centrifuge propre à l'esprit. La tâche de la femme à ses côtés est de travailler à la rédemption de l'esprit par l'amour, parce qu'elle est la gardienne éternelle de toutes les valeurs les plus hautes de l'âme, et est appelée à vaincre de l'intérieur l'orgueil qui habite l'esprit » (17).

Concluons. L'autorité maritale ne diminue en rien l'égalité parfaite des époux dans leur personnalité. Elle résulte non pas directement de l'âme, mais de la société conjugale, où elle est une fonction revenant au mari à cause de sa nature d'homme.

3. *Applications.*

Comme *personnes humaines,* l'homme et la femme sont égaux devant Dieu parce qu'également responsables du salut de leur âme. De là suivent immédiatement les droits intangibles de la conscience et de la personnalité. Ce sera la liberté dans le consentement matrimonial ; le droit à voir sa foi et ses convictions respectées. Ce seront

(16) *Congrès international féministe de Bruxelles, 1912,* p. 113.
(17) P. Wust, *La mission métaphysique de la femme,* dans *Problèmes de la sexualité,* Paris, 1937, p. 219 suiv.

aussi les mêmes exigences de la chasteté conjugale, en même temps que le droit à l'acte conjugal comme Dieu l'a voulu.

Le Christianisme, avec son unité de morale, ses exigences de vertu et sa loi suprême de la charité, se trouve bien loin de la triste émancipation païenne, qui préconise l'amour libre et où la femme n'est que source de jouissances, selon ou contre la loi de Dieu et de la nature. « A quoi sert alors d'avoir une femme ? », parole de brute, d'autant plus criminelle, qu'elle est parfois adressée au médecin à quelques pas d'une malade, ou qu'elle est le sous-entendu d'une vie de péchés.

Citons, comme exemple de cette égalité parfaite des droits de la conscience et de la personnalité, le cas du vœu d'un des conjoints. Nombreux furent les anciens moralistes qui ont défendu comme certain ou « plus probable » le droit du mari sur la volonté même de l'épouse : un droit égal à celui du père sur un enfant mineur. Aujourd'hui, en présence de l'évolution de la femme, aucune hésitation, nous semble-t-il, n'est plus possible. Le vœu comme tel est un acte religieux, donc strictement personnel. Dans le cas unique où il aurait lésé un droit du conjoint, celui-ci pourrait le suspendre. La femme, n'étant plus ni mineure ni propriété, jouit donc en principe identiquement du même droit envers son mari, que celui-ci envers elle.

La morale ne peut donc que condamner avec énergie, comme manquant gravement aux droits et devoirs de la conscience et de la personnalité, les deux erreurs opposées : d'une part, celle qui fait de la femme l'objet, devenu propriété, dont l'homme « use et abuse » ; d'autre part, cette « émancipation physiologique », qui n'est qu'œuvre de destruction, tant de la nature que du surnaturel : « Tristes maîtres d'erreurs, — lisons-nous dans *Casti Connubii* — qui prêchent cette émancipation qu'ils appellent physiologique, car ils veulent que les femmes soient à leur gré affranchies des charges conjugales et maternelles de l'épouse : ce qui n'est pas émancipation mais crime détestable ».

Pour ne pas rester dans l'abstrait, citons Léon Blum, un de ces tristes guides ([18]) : « L'on aperçoit la très mince portée du changement que je propose : il consiste à ne se marier qu'au moment où l'on se sent disposé pour le mariage, quand le désir du changement et de l'aventure a fait place, par une révolution naturelle, au goût de la fixité, de l'union et du repos sentimental... Les époux que je souhaite se livreront l'un à l'autre une âme déjà pénétrée et amollie par l'amour... Dans le mariage, on pourrait être inconstant sans être infidèle. La différence entre les deux termes est la différence entre

(18) Léon Blum, *Du mariage*, 125e éd. (!), p. 4, 43, 229, 31.

deux morales ». ...C'est que M. Blum entend écrire « un livre moral » !

Une question importante dont nous nous bornerons à présenter brièvement la solution est de déterminer le droit que l'épouse peut revendiquer dans la *direction de la vie domestique et familiale,* et dans l'*administration des biens* (19).

L'antique conception romaine, suivant laquelle la femme est propriété du mari et toujours en tutelle, a lentement évolué vers le plein épanouissement de la personnalité féminine. La femme est sujet de droits et de devoirs, personne capable et responsable.

C'est pour ce motif que nous avons loyalement mis en lumière au début de l'article l'inexactitude de certaines timides « permissions » de moralistes contemporains. La forme même de leur sentence rappelle de trop près, que pour ne pas s'en être inspirée, l'expression de Busembaum : « la femme pèche gravement si... 7° elle s'immisce dans l'administration domestique sans motif juste, comme ce serait le cas lorsque le mari prodigue dissipe les biens de la famille ». Seulement la situation sociale en 1659 était autre qu'aujourd'hui, comme la majorité des moralistes de nos jours l'a pleinement reconnu.

Avec Noldin, nous tenons que : « l'épouse a le même *droit* et le même *devoir* de veiller au bien familial, dépendamment du mari comme il convient » (20) ; ou bien avec Prümmer : « L'épouse *doit* veiller avec soin à l'éducation des enfants et à la direction de la maison. En conséquence elle pèche gravement si elle néglige l'administration domestique » (21).

Actuellement la solution est donc en principe parfaitement claire, étant donné que seule une incapacité réelle de la femme, qui certainement n'est plus, a pu justifier le droit exclusif du mari. Dans la mesure où l'épouse est en état de remplir son rôle de compagne, elle en aura le droit sacré et le devoir. Elle est, suivant le plan divin, pleinement co-responsable du bien de la société tant conjugale que familiale.

C'est qu'en effet dans le mariage la vraie unité des deux personnalités suppose toutes les charges et responsabilités portées ensemble.

L'application capitale de cette vérité a rapport à l'*administration des biens,* nommés en langage juridique « biens communs ».

De toute évidence la propriété de ces biens revient à la femme

---

(19) Nous n'avons pas l'intention d'approfondir ici ce problème, qui présuppose une étude morale sur le sens de la communauté de vie et de la propriété des « biens communs ».

(20) Noldin, *Theol. Mor.,* I, n° 303 (1906).

(21) Prümmer, *Theol. Mor.,* II, p. 456 (1922).

exactement comme au mari. Ils auront donc tous les deux le même droit d'en user et d'en jouir.

Bien sûr l'épouse devra en user, avec l'autorisation et en avertissant son mari, puisque c'est lui qui tient les comptes et demeure l'administrateur premier.

Néanmoins dès qu'il refuserait ce qu'il n'a pas le droit de refuser, son autorité maritale porterait à faux. Sous forme de demande, la femme lui a manifesté son désir d'exercer un droit strict.

Si le Code civil et la morale ont confié l'administration des biens communs au mari, ce ne pourra donc en aucun cas être en vue de son intérêt personnel. Or, suivant notre code, le mari, proclamé unique administrateur, est encore par surcroît établi, sauf quelques cas extrêmes, maître irresponsable des biens communs (Art. 1421 ss).

Prendre de tels articles comme étant l'expression morale actuelle de la loi naturelle serait une erreur impardonnable.

Le moraliste redira bien haut que l'épouse *peut* et normalement *doit* revendiquer le droit de collaborer à l'administration des biens communs. Dans la mesure même où l'homme serait moins apte ou réellement inapte, ce sera pour l'épouse capable un devoir sacré de le suppléer.

Au Code civil à s'adapter à la saine morale, et non pas le contraire.

Dans le vaste domaine des *occupations* de tout genre, auxquelles les époux s'adonnent, il devra évidemment y avoir un principe d'unité et donc de subordination.

Par leur nature même, les activités que nous allons envisager plus en détail n'ont pas immédiatement rapport à la personnalité ni à l'âme. C'est pourquoi, sans être directement déterminées par la morale comme les premiers devoirs conjugaux, différentes modalités du régime conjugal et familial se légitiment au cours des siècles.

Pour le même motif aussi, les futurs conjoints gardent la liberté de stipuler des conditions de toute espèce, avant le mariage. Toute condition honnête posée par la femme limitera nécessairement l'exercice de l'autorité du mari, de même que les conditions posées par ce dernier restreindront certaines libertés de la femme. Il est aussi des conditions implicites, dont la valeur morale et la portée sont à déterminer selon les mœurs et autres circonstances concrètes.

Une conception exacte de la *division du travail,* que le rôle réciproque du père et de la mère au sein de la famille présuppose, constituera la meilleure réfutation de la plupart des revendications féministes d'une fausse égalité. Vouloir changer le rôle complémentaire de l'épouse en rôle égal simplement juxtaposé, c'est logiquement le retour à l'idée périmée de la femme inférieure à l'homme. Dans le

mariage, il n'y a pas un homme à côté d'une femme, mais bien un « mari » et une « épouse », normalement un « père » et une « mère ». Dans la mesure même où ces deux termes signifient un titre et un honneur, ils incluent des relations. En même temps que des droits, naissent des devoirs.

Ainsi donc, librement, les époux ont choisi un état, où chacun a un rôle différent selon le plan divin ; rôle différent, mais d'égale grandeur, parce qu'à deux ils travaillent à une œuvre commune. Les charges du ménage et de la famille n'incombent pas uniquement au mari ; elles reviennent aux deux. Tandis que le travail d'usine, le travail salarié, revient à l'homme, la loi naturelle a réservé à la femme le travail au foyer. Par essence même le rôle du père et celui de la mère se complètent, pour former ensemble le rôle unique des parents. Voilà le plan divin.

Mais c'est ici que de nombreuses féministes se récrient : « Pourquoi l'épouse n'a-t-elle pas exactement comme l'homme le droit à n'importe quel travail ? Pourquoi restreindre chez elle une liberté d'action et d'allure que vous réservez jalousement aux hommes et faire d'elle « une perpétuelle mineure » enfermée au foyer comme dans un harem ? »

Pour ne pas nous arrêter aux doctrines communistes, contentons-nous des théories socialistes. Elles sont déjà suffisamment décevantes : « La morale prolétarienne ne doit pas opposer dans la femme les fonctions de mère et de travailleuse, mais les assimiler ; la fonction maternelle est le premier travail féminin... L'indépendance de la femme ne peut être complète que si elle est libérée des charges domestiques écrasantes. D'où pour la société, les devoirs de socialisation des travaux domestiques, d'entretien intégral de l'enfant et d'éducation collective des enfants... ». Plus loin les mêmes auteurs protestent qu' « il ne s'agit pas d'arracher l'enfant à sa mère, mais de donner à toutes les mères l'assurance d'une éducation saine et normale de leurs enfants » (22).

Nous reconnaîtrons volontiers que le libéralisme économique portera dans l'histoire une part considérable de la responsabilité de cette fausse émancipation. C'est lui en effet qui a criminellement arraché la femme à ses tâches naturelles et à son foyer, pour en faire « l'ouvrière d'usine » : conception presque aussi antinaturelle que celle de « femme-soldat ».

Que de confusion dans toutes ces théories. Ce qu'elles veulent — pour citer *Casti Connubii* — « c'est l'émancipation sociale, qui enlève à la femme les soins domestiques, ceux des enfants et ceux de

(22) *Rapport de l'Emancipation,* cité dans : *Doc. Cath.*, 1926, t. XV, p. 1175 suiv.

la famille, pour que, ceux-là négligés, elle puisse se livrer à son génie naturel et qu'elle se consacre aux affaires, et aux fonctions de la vie publique aussi » ([23]).

Au fond c'est la lutte ouverte entre la conception chrétienne — la charité qui unit — et celle de la jouissance matérielle, principe d'opposition. Or, Dieu étant le Créateur de la nature, partout où sa loi sera bafouée, là aussi, tôt ou tard, la nature, la « bonne nature de Jean-Jacques » prendra sa sinistre revanche. Il suffit d'ouvrir les yeux pour voir, d'être sincère et droit pour comprendre. C'est que la justice immanente à la nature veut que la femme qui s'est posée en rivale de l'homme se rende compte à son détriment que l'homme reste le sexe fort. Qu'elle rêve et proclame tout ce qu'elle voudra, elle ne changera pas la nature.

Gagne-pain de la famille, *le mari, le père,* a le devoir sacré de s'acquitter avec sérieux de sa *première tâche.* Il en a le droit, parce qu'il en a le devoir. Négliger son emploi, son métier ; s'occuper de ses affaires ou de son commerce avec négligence ou d'une façon malhonnête et paresseuse, au point que les patrons pourraient le congédier, voilà tant de fautes graves, qu'un mari, n'eût-il que le sens de l'honneur, évitera. S'il cause à sa femme par sa façon de faire des appréhensions justifiées pour l'avenir ou prépare à ses enfants un nom dont ils auront peut-être à rougir : ce serait de nouveau un manquement grave à son premier devoir de stricte justice.

Un but à atteindre justifie les moyens honnêtes et nécessaires. Aussi la nature même confère au mari les libertés d'action requises. Il prolongera ses heures de travail, s'absentera, ira en voyage ou se créera des relations, dans la mesure même où cela lui sera nécessaire ou utile.

S'il est consciencieux et fidèle, il saura facilement faire le partage entre les occupations, absences ou réunions pour lesquelles il lui suffit d'avertir sa femme, de celles qui exigent positivement son approbation. En effet, nul ne doutera que, même lorsque le mari peut en appeler à ses affaires, il devra souvent tenir compte des désirs de sa femme, et commencer par la consulter. Le motif en est fort simple. C'est qu'il ne se doit pas d'abord à ses affaires et puis ensuite à sa femme. S'étant marié, ses travaux ne peuvent plus constituer qu'un moyen. Il se trouve en présence de deux devoirs, qui lui sembleront en contradiction uniquement s'il a, lui ou sa femme, une fausse conception de l'union chrétienne qu'est le mariage. Avant celui-ci, il pouvait peut-être s'adonner tout entier à ses affaires et au lucre. Maintenant,

(23) *Casti Connubii.* Cfr *N. R. Th.,* 1931, p. 162 ; éd. Beyaert, p. 40.

pour un bien-être plus grand et à fortiori pour plus de luxe ou de richesses amassées en capital, il commettrait une lourde erreur s'il ne consacrait pas à sa femme et à ses enfants un temps qu'il doit pouvoir spontanément réserver et remplir d'affection intime. Le mari, le père aussi a un rôle au foyer.

Le manque d'entente et de véritable amour, la désaffection et parfois l'infidélité seront trop souvent le vrai motif de sa désertion, mal camouflée par le prétexte des affaires.

C'est encore parce qu'il s'est donné une compagne et non une servante, que, dans le domaine légitime des *occupations secondaires* et des *délassements,* il n'agira pas sans le consentement libre de sa femme. Que d'hommes, même sincères, se figurent avoir gardé en ceci quasi intacte la liberté dont ils jouissaient avant le mariage. Et l'ironie c'est qu'ils invoquent inconsciemment leur « autorité maritale » pour justifier pareille conduite.

Le pauvre homme n'a jamais compris que le silence seul, l'unique réponse à ses décisions autoritaires, était lourd de désapprobation foncièrement légitime.

Il a toujours été facile de rejeter la faute sur autrui. Si actuellement la vie de famille intime et heureuse est devenue fort rare, c'est souvent parce que l'homme n'a pas apporté sa part d'affection au foyer. L'égoïsme du mari n'est pas moins nuisible que celui de la femme ; il est tout aussi sournoisement destructeur. Or que de fois, inconsciemment peut-être, son autorité lui a paru un privilège, dont son épouse n'est pas la bénéficiaire mais la première victime. Que de fois aussi, par sa propre désertion et son manque de généreux amour, de don de soi, le mari n'a-t-il pas éteint la flamme du foyer en minant dans le cœur de sa femme le bonheur et le contentement de s'y consacrer !

Par son mariage, *l'épouse, la mère* a aussi renoncé librement au droit qu'elle avait, étant jeune fille, de faire à sa guise. Elle veut tendre de tout son être vers un bien plus grand, celui de la vie conjugale et de la maternité. Ce titre de mère et d'épouse, selon la nature des choses, exige d'elle une rançon plus grande, un sacrifice plus sensible de son indépendance, que ne l'est le sacrifice de l'homme.

Façonnée et préparée à un rôle social spécifié par la maternité, elle sera selon le mot de Pie XI « le cœur, la reine du foyer ». Elle ne gouverne pas, elle règne et collabore.

En compensation d'une liberté, relative d'ailleurs, qu'elle sacrifie, un nouveau champ d'action s'ouvre devant elle, où elle sera maîtresse : un domaine où elle aura complète priorité sur son mari — je ne dis pas indépendance — où elle sera enfin reine responsable et honorée.

Dans l'accomplissement de ce *premier devoir*, disions-nous, elle n'est pas complètement indépendante. Et en effet ce premier rôle de la mère fait partie intégrante d'un tout unique, le bien de la famille, dont le mari est le premier gardien. Mais, comme nous l'ajoutions, elle y garde une entière priorité, parce que cette tâche répond à sa nature féminine et lui revient en partage.

Le pouvoir du mari sur ce domaine n'est de soi qu'un pouvoir de contrôle. Dès que les repas sont bien préparés, la maison rangée et en bon ordre, les enfants bien tenus, — selon les possibilités concrètes et le rang social, — dès lors le mari n'a plus rien à commander. C'est à la femme qu'incombe la noble tâche, un droit-service, de rendre la maison attrayante et intime, d'y rayonner la joie et la vie. A elle à préparer les berceaux, et à façonner des petites âmes en les dirigeant vers Dieu. La jeune femme à la page, qui n'est plus épouse que pour sauver la forme, sourira : elle trouve « son royaume » bien étriqué et gênant... pour son égoïsme. Elle ne remarque pas qu'il est surtout trop froid et trop vide... d'enfants !

S'il est parfois plus humble que celui de l'homme, le « royaume » de la femme est splendidement digne d'une donation complète et libre de tout soi-même. Et dans ce domaine-là, il est bien rare que le mari vienne disputer à son épouse sa totale primauté. Il se sent trop inférieur, trop « Béotien », dès que la finesse, l'intuition et le doigté jouent le grand rôle.

Mais voilà : notre monde d'après-guerre en est arrivé à ce paradoxe que, dans ce qu'on est convenu d'appeler « la bonne société », nombre de jeunes filles savent causer, même parler latin, choses louables en soi d'ailleurs, mais faire la cuisine, tenir l'aiguille, ou éduquer des enfants, ah non, « c'est d'un autre âge ». Poupées aux garde-robes bien fournies, nullités fort coûteuses. Elles renient elles-mêmes leur réelle grandeur en n'étant pas la compagne sérieuse de leur mari, mais son premier objet de luxe parfaitement vain et inutile. Ne se rendent-elles donc pas compte combien elles seront méprisées par les hommes, et jusqu'à quel point elles méritent ce mépris ?

Heureuses et privilégiées celles qui se consacrent toutes entières à leur ménage et à leurs enfants. Bonheur austère parfois qui se paie par un dévouement continu, mais qui seul n'engendre pas la désillusion et l'ennui. Oui, réellement privilégiées, puisque, pour tant de ménages le salaire du mari se voit très utilement, si pas nécessairement, augmenté par un surcroît de travail féminin.

Cette remarque rend le problème des *occupations secondaires* de l'épouse plus actuel que jamais.

Lorsque le mari ne parvient pas à couvrir seul les frais du ménage, la femme sera tout au moins libre de choisir selon ses propres goûts son travail surérogatoire ? Puisqu'elle va entrer en scène comme

ouvrière, l'égale de son mari, ne peut-elle pas revendiquer la même liberté que ce dernier ?

Eh bien non. Et c'est ici que nombre de féministes crient au scandale contre une conséquence certaine des premiers principes de la morale conjugale.

Non ; il ne s'agit pas de renoncer « parce qu'il faut bien » ; il s'agit uniquement de reconnaître avec loyauté le sens de l'autorité-fonction dont le mari est investi pour le bien de la famille. Or, de quel droit la femme pourrait-elle juger et décider seule que tel travail ne nuira pas à son premier devoir conjugal et maternel ? De quel droit pourrait-elle s'engager, sans l'approbation du mari, à faire du commerce, à accepter du travail à domicile, à devenir femme à journée ou à fortiori ouvrière ? Tous ces engagements menacent directement le bien total de la famille dont le mari est et reste le premier gardien. Empressons-nous d'ailleurs d'ajouter que le projet de la femme sera d'autant plus vite approuvé par le mari, que trop souvent l'égoïsme de ce dernier y trouve intérêt.

Quant aux *délassements,* la femme y a exactement le même droit moral que le mari.

La nécessité de la détente a rapport à la personne humaine ; son mode dépendra de la spécification du sexe.

Elle a droit à des distractions saines, qu'elle trouvera normalement en compagnie de son mari et de ses enfants. C'est un droit. Il ne faut donc pas que l'approbation du mari prenne la forme d'une grâce, d'une faveur insigne, lorsqu'il s'agit d'une distraction légitime et saine dans son objet et dans sa modalité.

Si le mari prend des tons autoritaires, s'il refuse ce qu'il devrait accorder, peut-être qu'à cause d'un bien plus grand, la paix dans la famille, l'épouse devra renoncer à l'usage de son droit. Il n'en reste pas moins réel.

Un aspect spécial de l'activité contemporaine est celui de *l'Action catholique, sociale* et *politique* tant pour la femme que pour l'homme. Son actualité nous invite à faire quelques brèves remarques à son sujet.

Il va de soi que, même par consentement mutuel, les conjoints n'ont pas le droit de s'occuper d'œuvres d'une façon telle que l'accomplissement de leur devoir parental en souffre. Au-dessus d'eux règne le droit divin. Néanmoins rien ne leur défend de renoncer d'un commun accord à certains avantages de la vie conjugale ou à un degré d'aisance matérielle plus grande.

Mais de nouveau, pourquoi minimiser et ne pas prendre les choses du côté noble et chrétien ?

Au lieu d'exiger jalousement pour elle seule tout le temps libre de

son mari, au lieu de contrecarrer son désir de rayonner le bienfait de sa foi, sans que pour cela son affection et les preuves de son amour envers elle et ses enfants en soient amoindries, pourquoi la femme, en cela vraiment apôtre, n'encouragerait-elle pas pareille générosité ? Pourquoi ne serait-elle pas la flamme qui ranime l'ardeur ? Après une lutte pour le bien où l'effort se trouve trop souvent récompensé par l'ingratitude ou quelquefois par la calomnie, l'homme rentre parfois si las au foyer, ayant un réel besoin de réconfort.

En dehors de son travail, souvent tout entier matériel, en dehors même du cadre de la famille, où la mère reste la reine, le mari cherche un domaine plus large où son sens social et chrétien puisse s'épanouir. Son ardeur, sa volonté de « servir » est un élément essentiel de son rôle même de père dans l'éducation des enfants.

Cet idéal du « service » est aujourd'hui trop souvent renié par les « sages » qui préfèrent se calfeutrer dans une aisance médiocre de gros bourgeois gentiment jouisseurs. Le malheur est aussi que trop de jeunes épouses se sont habituées, ou sont même en partie coupables de ce reniement de grandeur chrétienne. Sous le vocable de « vie de famille » ou « d'amour conjugal » ne cachent-ils pas, l'homme aussi bien que la femme, leur égoïsme et leur satisfaction de pouvoir doucement jouir à deux, dans une ignorance complète de leur devoir de charité chrétienne et de justice sociale.

Logique paradoxale et qui pourtant s'impose. Précisément ceux qui n'ont pas d'enfant ou en ont au grand maximum deux sont les plus scandalisés, lorsqu'on leur parle d'Action catholique et de service social.

Comme il serait beaucoup plus digne d'une compagne de comprendre les plus hautes aspirations de son mari, d'être l'aide invisible, un peu l'âme de son énergie, d'être aussi apôtre et conquérante dans l'apostolat laïc de son mari, au prix de quelques sacrifices richement compensés.

Tandis que le chrétien au cœur droit ressent ce besoin d'honnêteté dans sa carrière et de charité dans ses œuvres, la femme connaît un domaine moins large mais plus profond, où son cœur de mère peut répondre au besoin « de se donner ». Ce sera une famille pauvre à soutenir, une sœur malade qui attend son aide, les enfants de son frère ou du voisin qui n'ont plus de maman. Dans la mesure où cette charité chrétienne ne nuit pas à son premier devoir, la femme recevra spontanément l'approbation de son mari.

D'autre part il est aussi normal d'attendre du mari l'affection et la franchise suffisantes qui l'empêcheront de se lancer d'autorité, moins par désir loyal de service chrétien que par goût ou intérêt personnel, dans des activités sociales, politiques ou autres, contre le désir légitime d'une épouse, compagne et non inférieure. C'est qu'elle a droit

strict à la vie familiale et intime, à ce que l'union des cœurs et des intelligences ne soit pas rompue par des goûts d'indépendance, surtout pour des motifs secondaires et de soi indifférents.

Bien délicatement la femme fera valoir ce droit, souvent par un silence signifiant une désapprobation, parce qu'elle sait qu'il s'agit ici d'une question d'affection, dont la valeur se mesure à la spontanéité du don de soi. On ne revendique pas l'amour.

On pourra dire que tout cet exposé n'est que théorie et que dans la pratique on vit de compromis. Bien sûr. Il est même certain que les tempéraments autoritaire ou condescendant, égoïste ou serviable du mari et de la femme créeront autant de solutions différentes qu'il y a de ménages.

Et pourtant, il n'en est pas moins utile, parfois nécessaire, de rappeler les principes et leurs applications, puisqu'ils ne peuvent que favoriser le plein épanouissement de la vraie charité chrétienne, indispensable pour l'unique solution vitale et morale adéquate.

J. DE WINT, S. I.

NOTE PASTORALE

L'enseignement occasionnel de la religion.

La Religion, dans nos horaires, mérite mieux que deux heures par semaine : c'est évident. Mais pour délimiter l'extension de l'enseignement religieux et apprécier l'opportunité de son immixtion délibérée dans toutes les branches du savoir, que de contestations ! Le goût de la méthode rigide (chaque chose à son heure...), la timidité ou un faux sens des convenances, la peur de paraître monocorde et bigot..., autant de raisons excusant une réserve qu'il ne faudrait pas trop vite attribuer au manque de foi ou de zèle.

Et cependant, s'il est vrai que « l'éducation a pour mission d'éveiller des personnes capables de vivre et de s'engager comme personnes », l'éducation catholique se conçoit-elle autrement que centrée sur la vérité religieuse, coordonnée par elle et toute imprégnée de sa vitalité ? D'un enseignement neutre ou sectaire, la culture que nous inculquons ne peut que se différencier, comme les pièces éparpillées et inertes d'un appareil compliqué diffèrent de l'unité d'un corps vivant, orienté par une impulsion unique vers un terme précis.

L'enseignement religieux qui s'isolerait systématiquement des autres branches et du reste de notre influence serait, sans aucun doute, voué à la stérilité. La synthèse de la religion et de la vie, que nous remettrions ainsi à plus tard, ne se ferait peut-être jamais, alors qu'il eût été relativement facile de nouer les deux aspects dès le point de départ, ou, plus exactement, de dissiper, dès le début, le mirage de leur dédoublement.

Faire de la religion le pivot de notre système éducatif, c'est donc répondre parfaitement à notre vocation d'éducateurs catholiques et décupler la valeur d'une formation que, de tout notre cœur d'apôtres, nous souhaitons efficace et durable. Supposons que, de-ci de-là, restent encore inexploitées des possibilités d'extension de l'enseignement religieux. Pour les mettre en valeur, en les distinguant de l'enseignement formel des sciences religieuses, nous grouperions sous le terme « enseignement occasionnel » toutes ces formes d'appoints susceptibles, pour le moins, d'étayer les maîtresses pièces communes à nos programmes catholiques.

Incrustations ou affleurements ?

Malgré les apparences modestes et un déchet considérable, peut-être

croissant, nous restons des éducateurs de saints, des collaborateurs de Dieu dans la sanctification des âmes. La sainteté ne s'enseigne pas : elle se vit et se communique. C'est à quoi, avec la grâce de Dieu, peuvent servir les manifestations occasionnelles de richesse intérieure d'un maître profondément religieux ; à condition qu'elles s'étendent, non seulement aux paroles, mais aux mille manifestations qui révèlent un professeur à ses élèves, nous dirions volontiers à toute l'interférence éducatrice.

Mais, entendons-nous. Qu'on n'appelle pas « enseignement occasionnel » un parti-pris, fût-il inspiré par le zèle le plus louable, de piquer les cours profanes d'excursus pieux, distribués coûte que coûte et à intervalles quasi déterminés ! Quoi que l'on fasse, l'artifice restera flagrant et... la farcissure inopérante.

Ne laissons pas non plus substituer au mot « occasionnel » des synonymes qui le trahissent ; que l'enseignement soit « occasionnel » il ne s'ensuit pas qu'il soit impréparé, imprévu, entrepris au hasard. Si telle en était la signification, mieux vaudrait se taire que traiter en système une improvisation à jamais insaisissable. Le véritable enseignement occasionnel se caractérise par l'éruption intermittente d'un esprit sous-jacent, d'une mentalité, d'une vie qui anime et transpose, de l'intérieur, les actes et les paroles. En d'autres termes, toutes les circonstances et matières du programme deviennent occasion d'un enseignement capital, savoir : l'enseignement religieux. Les « excursus » seront des affleurements, non des incrustations.

Longtemps, peut-être, ils garderont aux yeux de l'élève leur cachet attrayant d'« excursus » ; mais le professeur, lui, y verra, avec plus de vérité, la sève même de son enseignement.

La tactique préparatoire.

Il s'agit de la préparation du maître lui-même, de son adaptation toujours perfectible aux exigences de son apostolat. La tactique dont nous parlons requiert plus que de l'habileté : il y faut une richesse intérieure peu commune. Du point de vue intellectuel, beaucoup moins d'érudition que le sens infaillible des valeurs essentielles et de leur conditionnement réciproque. Du point de vue psychologique, l'expérience de la vie intérieure, l'unification de la personne et l'esprit de don. A tout le moins, faut-il avoir entrevu ces exigences, et ne s'être jamais dérobé définitivement à leur appel vers le perfectionnement continuel.

Pour que tout lui devienne occasion de communiquer à ses élèves la vérité par excellence, il ne suffit pas au professeur d'avoir réfléchi — même au prie-Dieu — aux rapports des sciences qu'il enseigne avec le dogme et la morale catholique. Même si le bon sens, l'expé-

rience et la foi la mieux assise en garantissent la prudence, l'échelle des valeurs ou la synthèse qui s'élabore par la réflexion seule, restent inutilisables par l'éducateur, à moins qu'elles n'engagent tôt ou tard sa propre vie. Car les discours subtils ou les allusions habiles aux généreuses solutions entrevues mais jamais assimilées ni vécues ne trompent personne : « leurs paroles irréelles empoisonnent l'atmosphère. Ils obscurcissent la vérité ». Sans ingratitude, que chacun se demande à quelles interventions humaines il doit rattacher les expériences les plus décisives dans sa propre vie... Les phraseurs les plus intelligents et les plus psychologues ne décident jamais ceux qu'ils réussissent à charmer ou à éblouir ; leur influence peut secouer, elle n'élance jamais. Les phraseurs, en éducation, négligent l'aspect le plus important et le plus noble de leur tâche : ils oublient que l'élève cherche, d'instinct, à vérifier chez son maître — surtout prêtre et religieux — les réalisations vitales que celui-ci veut amorcer en eux. La moindre contradiction entre les principes et les applications, entre les jugements de valeur, énoncés comme inéluctables, et les attitudes concrètes, anéantiront, à l'instant même ou plus tard, le bel échafaudage de raisonnements.

Seul, l'éducateur qui, par besoin personnel de Dieu et par respect de sa mission, accepte l'invitation au don, qui couronne la phase intellectuelle de l'expérience intérieure, l'éducateur qui cherche non seulement à se réaliser, mais à se dépasser sans répit (car telle est — en définitive — la loi du christianisme), celui-là évangélisera à longueur de journées. Et du même coup, sa propre vie s'enrichira à son enseignement ; ne se protège-t-il pas, en effet, contre le désenchantement et la routine, en même temps qu'il se délivre du soin odieux de ne pas dissocier son « être » et son « paraître » ? Sa vie montante, sans fléchissements devant le réel ni restrictions dans le don de soi, illustrera l'unique solution de générosité et de dépouillement, au problème de la religion dans la vie.

Toute la question de l'enseignement religieux se ramène à ce carrefour, pour nous-mêmes suprêmement intéressant. Si tant est que nous voulons munir nos élèves d'une doctrine à vivre, et non d'un fatras de notions à reléguer dans la mémoire, notre préoccupation doit être de « vivre », pour nos élèves, la synthèse de la religion et de la vie. Tactique vivifiante pour le maître qui se prépare sans cesse à un plus éloquent rayonnement ; tactique vraiment indiquée pour une opération aussi complexe que l'éveil et l'épanouissement de personnes intégralement catholiques.

La mise en œuvre.

On l'a vu, ces libres affleurements, en actes et en paroles, d'une vie unifiée et d'une conviction personnelle, supposent grande liberté

dans l'application ainsi que souplesse dans le discernement et l'exploitation des innombrables occasions. Une fois rappelés le procédé et son rendement, il faudrait laisser à chacun, dans la prévision des circonstances concrètes, le soin de la mise en œuvre. Etablir un barème quelconque est, en tout cas, impossible : la nature même de la tactique s'y refuse.

Pour guider l'attention mise en éveil, voici pourtant quelques indications. Puissent-elles ne pas rétrécir la portée des réflexions faites jusqu'ici !

Dans toutes nos relations avec les élèves — cours, entretiens privés, déplacements collectifs, etc... — quelle doit être notre ambition, sinon d'apparaître avant tout comme prêtres ou religieux, comme catholiques ? Pour s'imposer comme tel aux élèves, il faudra renoncer peut-être à telle désinvolture indulgente mais sans édification, à telle popularité facile mais sans fruits... Loin de nous la pensée d'exiger la moindre atténuation de l'humeur joviale et accueillante : au contraire, puisqu'il s'agit de faire retenir et désirer par ceux qui nous voient vivre la solution que nous prétendons incarner ! Mais il faut qu'à nous fréquenter, les jeunes-gens ne réussissent jamais, et pour cause, à s'expliquer ce bonheur translucide, par d'humaines satisfactions ou des attachements temporels.

Comme les flèches d'églises émergeant d'un fouillis de maisonnettes, toute notre vie, dans son plus humble détail, devrait appeler vers en haut les regards qu'elle accrochera. Et qui peut étiqueter, dans ses souvenirs ou dans son entourage, l'un ou l'autre de ces prêtres de trempe franchement surnaturelle, n'oubliera jamais plus l'impression de paix sans mélange qui se dégage de leur conversation et de leur attitude devant la vie.

Pourvu qu'une attitude pareille soit le reflet sincère d'une volonté intérieure accordée à la grâce, elle confère à l'éducateur la liberté indispensable pour « oser » et « pouvoir », en tout, parler et agir catholiquement. Audace et possibilité moins communes peut-être, qu'on le croirait à distance...

En public ou en particulier, que n'ose-t-on davantage sortir du cadre étroit de la direction intellectuelle ! Ne sommes-nous pas plus que des techniciens de la culture intellectuelle ? Oublierons-nous les vérités les plus vitales à enraciner dans les âmes des jeunes ? Implanter à l'état d'axiome le primat du spirituel sur le temporel ; infuser, à la juste mesure, le sens du surnaturel, et le rattacher à sa manifestation la plus tangible : l'Eglise ; de celle-ci expliquer la nature théandrique, la nécessité de sa hiérarchie et de son culte public, son rôle dans la vie personnelle ; la compatibilité de la religion vécue intégralement avec la culture la plus accueillante qu'ils puissent imaginer. Problèmes dont nos élèves doivent, à force d'insistance, emporter les

éléments de solution, pour les retrouver et les souder à l'heure des maturations décisives.

Enfin, l'intelligence et le goût de la vie en prière et en don de soi. Et ici, sachons respecter leur condition présente : aidons-les à prendre leur vie d'écolier comme autre chose qu'une simple préparation ; s'ils conçoivent la vie comme tenue en réserve pour une éclosion future, seule importante, ils différeront sans cesse l'heure des premiers dépassements, et se condamneront ainsi à une lutte plus ardue contre la tentation de l'individualisme. Qu'ils apprennent donc de nous que leur vie présente a déjà sa propre valeur d'engagement : mieux qu'une préparation à l'ascension, elle la commence, et l'allure des premiers pas présage les étapes qu'on fournira.

Veut-on, à titre d'exemple, de petites industries, dont tel professeur usera peut-être avec profit ? D'abord, les « cinq minutes de vie spirituelle », c.-à-d. que, chaque jour, au début de la matinée, le professeur signale les aspects spirituels de la journée, fixant sa place dans l'année liturgique, expliquant la fête que l'Eglise célèbre, rappelant une grande fête qui approche, préconisant la réception des sacrements, suggérant les occasions de dévouement aux œuvres connues des élèves, commentant même les nouvelles sensationnelles qui touchent les intérêts du Catholicisme, etc., etc. Un essai fait avec doigté dira mieux que toute réclame les bienfaits de cette récollection quotidienne sur les individus et sur l'atmosphère de toute une classe.

Une autre industrie : pour rendre consciente sa vie spirituelle, l'élève est invité à tenir un bilan moral de chaque journée ou semaine. Notes brèves, intelligibles à lui et à son directeur seulement ; il consignera, pour apprendre à les apprécier, les grâces reçues, les occasions manquées, les écarts de son caractère, etc.. Mais, surtout, pour contrebalancer le danger d'introspection excessive, il y fera une large place aux rapports de charité avec le prochain.

Des habitudes de ce genre rendront sensible à tous le besoin d'une direction spirituelle. Elles empêcheront leur horizon de se rétrécir aux préoccupations de concours, de carrière et d'aises, et les habitueront progressivement à l'emprise réelle de la religion sur leur vie.

Qu'il soit impossible d'inculquer ces thèmes essentiels avec une égale précision dans toutes les classes, cela n'empêche point les professeurs des classes inférieures de poser judicieusement les fondements qui permettront à leurs collègues des classes supérieures de parler plus explicitement à des oreilles déjà familiarisées. Et quant à l'exemple de la vie même du maître, faisons confiance à la perspicacité des plus jeunes comme de leurs aînés : toutes les observations qu'ils emmagasinent passeront tôt ou tard au crible et influeront sur leur conception du prêtre et de la religion.

Faut-il signaler, enfin, les occasions qu'offrent les cours et les matières du programme ?

Ici, peut-on dire, le sens de l'apostolat s'est communément affiné. On ne rencontre plus guère de professeurs catholiques qui ne s'efforcent de tirer un parti sanctifiant des prières à réciter avant et après les exercices scolaires. Le cours de religion, dont la présentation suscite aujourd'hui tant d'heureux efforts, se voit traité, non plus comme une branche d'appoint, mais comme la maîtresse pièce de notre culture ; plus d'un professeur a compris qu'il y faut une atmosphère exceptionnelle, et plus d'un réussit à la créer en prouvant qu'il « désire » cette heure de concentration sans ambages sur « ses » idées.

Quant aux branches profanes, il s'agit bien moins de les exploiter pour une fin religieuse, que de les empêcher de rester purement profanes. Comment ? En les enseignant à la perfection. Mais il nous faut, pour cela, la conviction que le catholicisme ne veut rien éluder de ce qui peut nous rendre plus hommes, et que l'humanisme intégral n'est donc pas seulement conciliable, mais indispensable à l'épanouissement normal du sens religieux chez les esprits cultivés. De cette conviction, issue d'une expérience personnelle, naîtra l'intime et inusable enthousiasme sans lequel pas d'accès auprès des jeunes.

Que notre vie et nos leçons — même les plus éloignées des sujets religieux — nous montrent francs partisans de l'humain, non moins que fervents admirateurs de l'ordre divin. N'est-ce pas un effet de l'universalité de notre religion, qu'elle n'ait pas de plus éloquent prosélytisme, que le désintéressement total dans un zèle extrême au service de toutes les formes du perfectionnement humain ? « L'amour de la vérité, le goût des formes parfaites, la faim et la soif de la grandeur morale », ces objectifs de l'éducation, que sont-ils, en fin de compte, sinon les degrés de l'Autel d'où rayonne l'Homme-Dieu ?

Concluons. Oserait-on dire que cette prédication d'exemples et de conviction déborde les cadres d'une éducation respectueuse du travail de la grâce et des propriétés de la personne ? S'il reste bien entendu qu'on ne devance pas l'heure de la grâce, et qu'on ne transmet jamais une expérience toute faite, il faut cependant, dans notre cas, transmettre de quoi la refaire avec le plus de chances de succès.

Aussi, l'enseignement occasionnel est-il normal chez l'éducateur conscient de ses responsabilités et vraiment zélé. Souvenons-nous qu'il suppose, dans la filière des professeurs, une tradition uniforme quant au classement des valeurs essentielles : solidarité qui nous interdit toute concession à la facilité ou à la médiocrité...

C'est, du reste, à cette seule condition que tout, dans notre vie d'enseignement, peut s'unifier en valeur d'apostolat. Sommet de notre vocation, puisqu'en nous appelant c'est nous-même tout entier — personne et rayonnement — que Jésus veut employer à sa plus grande gloire.

G. TAYMANS, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGREGATION DU CONCILE

Honoraires des messes de binage. — (S. C. C. Dioecesium X..., *Eleemosynae missarum binatarum.* — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 101).

Le prêtre qui bine (1) et applique une messe à un titre de stricte justice (charge pastorale, stipendium) ne peut percevoir d'honoraire pour l'autre ; il ne lui est pas interdit cependant de recevoir une rémunération à un titre extrinsèque (célébration dans une église éloignée, messe chantée, etc.). Ainsi en décide le c. 824, § 2, reproduisant une prescription canonique très ancienne. Toutefois, beaucoup d'évêques ont obtenu un indult apostolique leur permettant de faire appliquer, par les prêtres qui binent, la seconde messe à un titre de justice, à condition que ces honoraires soient remis à des causes pies (2).

La S. Congrégation du Concile a remarqué que de-ci, de-là on s'écartait légèrement de cette règle. Aussi propose-t-elle à nouveau la discipline en vigueur en l'appliquant à deux cas plus pratiques :

I. Dans les demandes d'indults pour la réduction de messes fondées à célébrer les jours de fête, il est question parfois d'une rétribution perçue par le curé sur les revenus de la fondation, rétribution différente de l'honoraire de messe correspondant à la charge, honoraire qui est d'ailleurs parfois transmis à la Curie diocésaine.

La S. Congrégation se demande si des indults apostoliques peuvent consacrer cette pratique. Elle répond qu'il ne convient pas de permettre au curé, binant dans sa propre église, de percevoir une rémunération sur les revenus des biens légués, sauf le cas où le fondateur en aurait disposé ainsi. Outre le principe général cité tantôt sur les honoraires des messes de binage (c. 824, § 2), la Congrégation fait remarquer que le curé est obligé de fournir à ses paroissiens la possibilité de satisfaire au précepte dominical. Si la célébration d'une messe ne suffit pas, le curé doit, selon l'esprit du c. 806, § 2, célébrer

(1) Remarquons en passant que la Congrégation des Sacrements concède de nos jours la faculté de biner, même un jour de semaine, par exemple le premier vendredi du mois. Les indults permettant de dire trois fois la messe les jours d'obligation ne sont plus tellement rares. Dans des circonstances extraordinaires (grande disette de prêtres en pays de persécution), le Saint-Père a autorisé la célébration de quatre messes le même jour.

(2) Cfr v. g. *Statuta dioecesis Mechliniensis* (1924), n. 276.

une seconde fois, sans recevoir cependant d'honoraire, ni de rétribution à un titre extrinsèque de service plus onéreux, puisqu'en binant dans ces conditions il ne fait que remplir strictement son devoir de pasteur. Il s'ajoute un motif spécial de ne pas prélever une rémunération sur les revenus des legs, dans le fait que ceux-ci sont à employer uniquement selon les volontés des testateurs (c. 1514). Toutefois si l'évêque le juge bon, il pourra, d'après les circonstances, assigner aux curés une rétribution provenant d'autres revenus.

La solution, dans sa partie dispositive, est fort nette et consacre une fois de plus deux points de discipline importants : respect des libéralités faites aux causes pies, interdiction d'accepter un honoraire pour les messes de binage. Le motif allégué pour écarter dans le cas présent « un titre extrinsèque » est assez intéressant. Le service paroissial dans la même église (la Congrégation semble préoccupée de cette circonstance) ne constitue pas un titre à une rémunération spéciale. On s'étonnera peut-être dans ces conditions de voir permise une libéralité provenant d'une autre source que de la fondation. Mais comme chacun de ces cas devra être examiné individuellement par l'évêque, il n'y a guère de danger d'abus.

II. L'autre question résolue est plus pratique : là, où en vertu d'un indult, les prêtres reçoivent un honoraire pour la messe de binage, les statuts diocésains peuvent-ils les autoriser à ne transmettre à la Curie que le montant exact de la taxe diocésaine et à se réserver le surplus éventuel ? La S. Congrégation répond négativement, invoquant des décisions antérieures identiques (3). Elle fournit comme argument « a pari » le c. 840, § 1, qui impose de transmettre intégralement, sauf certitude d'intention contraire du donateur, les honoraires de messes manuelles. Les réponses antérieures qui ont prévu, même dans ce cas des messes de binage, la faculté de laisser au prêtre célébrant le surplus qui lui était *manifestement destiné*, laissent assez entendre que des dispositions *générales* de la Curie diocésaine ne peuvent permettre que le prêtre garde *toujours* cet excédent. D'ailleurs, lorsqu'elle concède la faculté de recevoir un honoraire pour la messe de binage, la S. Congrégation n'a nullement l'intention de permettre au prêtre célébrant de retenir une partie de cet honoraire. Il n'en serait pas ainsi toutefois s'il s'agissait de messes « ad instar manualium » (messes fondées exonérées en dehors de certaines conditions prévues par le fondateur), pour lesquelles le c. 840, § 2 permet expressément que l'on ne transmette que la taxe diocésaine des messes manuelles.

E. BERGH, S. I.

---

(3) S. C. C. 27 feb. 1905, ad V, *Fontes C. I. C.*, n. 4322 ; S. C. C. *Paderbornen, Super eleemosynis missarum*, 10 nov. 1917, *A. A. S.*, X, 1918, p. 368-373.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Son activité en 1937. — (*A. A. S.*, XXX, 1938, p. 124-148).

Sur quatre-vingt-deux procès jugés par la Rote en 1937, soixante-quatorze étaient des causes de nullité de mariage : ce qui est à peu près le même chiffre qu'au cours des années précédentes (1). Mais le nombre des mariages déclarés nuls fut sensiblement moindre qu'en 1936 et 1935 : vingt-trois sentences affirmatives en 1937, contre trente-deux en 1936 et trente-cinq en 1935.

Comme toujours, c'est la *vis et metus* qui est le plus souvent alléguée comme cause de nullité : trente-trois cas dont douze seulement furent admis. Huit cas d'*impotentia viri* furent proposés : trois furent retenus et, pour deux autres, on proposa la dispense super rato et non consummato. Des neuf causes introduites pour défaut de consentement, huit furent rejetées. Des dix-sept cas où l'on invoquait l'exclusion d'un des trois « biens du mariage », quatre seulement furent admis. Un seul cas de nullité *ex conditione apposita* a abouti sur les huit qui furent présentés. La seule cause introduite pour ignorance des propriétés essentielles du mariage a été rejetée. Assez fréquemment, plusieurs chefs d'accusation étaient allégués dans la même cause. Sur ces soixante-quatorze affaires de mariage, trente-huit furent plaidées gratuitement.

Au cours de l'année 1937, une quarantaine d'autres causes de mariage ont été classées, généralement du chef de péremption d'instance.

E. BERGH, S. I.

(1) *N. R. Th.*, LXIV, 1937, p. 776 ; LXIII, 1936, p. 653 ; LXII, 1935, p. 977.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament

K. TH. SCHAEFER. — *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament.* Bonn, Hanstein, 1938, 25 × 17 cm., VIII-180 p. Prix : 4,30 Mk.

Une introduction au Nouveau Testament sur le modèle allemand classique. Après deux chapitres sur le canon et le texte, on étudie les questions d'authenticité, de date, de but de l'auteur, etc., à propos de chacun des livres inspirés et dans l'ordre même du canon scripturaire. Le livre de M. Schäfer se distingue d'ouvrages semblables par deux qualités : une grande concision qui réussit à resserrer en un exposé clair et succinct une abondante richesse d'information ; une louable sincérité qui l'amène à poser les questions en parfaite objectivité, les arguments pour et contre étant franchement présentés. Nous aimons moins, surtout dans un manuel, que trop souvent l'auteur ne se prononce pas entre les diverses solutions proposées ou reste vague dans ses conclusions ; il présente à son élève beaucoup de matériaux ; mais lui apprend-il ici suffisamment à les utiliser pour construire ? Là où une solution certaine est encore impossible, n'est-il pas utile de montrer en quel sens du moins inclinent les plus solides probabilités ? L'étude de la question synoptique (p. 64-70) est à peine ébauchée. Du point de vue des étudiants, nous aurions aimé plus de netteté dans l'étude de l'épître aux Hébreux, de l'épître de Jacques, de l'auteur de l'Apocalypse, etc. La complexité des problèmes (par exemple à propos de la 2ª Petri) est partout bien mise en lumière. Tout indique que l'auteur, dans son enseignement oral, complète son manuel du point de vue de la discussion méthodologique progressive ; son livre en effet manifeste un esprit personnel et rigoureux.

J. Levie, S. I.

* J. SCHNIEWIND. — *Das Evangelium nach Matthäus.* Coll. Das Neue Testament Deutsch herausgegeben von P. Althaus und J. Behm : Bd. 2. Göttingue, Vandenhoeck und Ruprecht, 1937, 24 × 16 cm., 274 p. Prix : 9,60 Mk.

* K. H. RENGSTORF. — *Das Evangelium nach Lukas,* 1-3 Aufl. Coll. Das Neue Testament Deutsch, 3. Göttingue, Vandenhoeck und Ruprecht, 1937, 23 × 15 cm., 272 p. Prix : 9,60 Mk.

Avec ces deux volumes, le commentaire « Das Neue Testament Deutsch » se trouve achevé (cfr N.R.Th., 1933, p. 551 ; 1935, p. 417 ; 1936, p. 770), et le « Namen und Sachweiser » est sous presse. La différence, signalée dès le début, en 1933, entre cette nouvelle collection et celle qu'elle est destinée à remplacer « Die Schriften des Neuen Tes-

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

tamentes neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt » s'est maintenue jusqu'à la fin. Il y a loin de l'étude purement historique du Christianisme, comme d'une doctrine et d'une institution du « passé », réalisée naguère par J. Weiss et W. Bousset, à l'effort doctrinal positif (quoique trop hésitant encore) de MM. Schniewind et Rengstorf ; il y a loin des négations radicales des premiers à la modération critique des seconds. En bien des points, par exemple conception virginale, vérité historique de la substance des récits de l'enfance, miracles et résurrection de Jésus, etc., ces deux commentaires rejoignent les positions catholiques ou s'en rapprochent sensiblement, avec plus de netteté chez M. Rengstorf, avec un certain vague chez M. Schniewind. A cause du caractère de vulgarisation de la collection, les problèmes strictement critiques ne sont pas posés et discutés avec toute la rigueur qu'on eût pu souhaiter ; les solutions sont indiquées, plutôt que justifiées. Mais partout l'étude est personnelle et fait réfléchir ; les remarques suggestives, pénétrantes, ne sont pas rares, en particulier chez M. Schniewind, qui malheureusement est parfois obscur, semblant s'arrêter à mi-chemin de sa pensée. Certains traits du commentaire sont motivés par la situation de l'Allemagne actuelle, par exemple, p. 12 du Commentaire de saint Matthieu, les efforts faits pour expliquer et justifier apologétiquement « l'origine juive » de Jésus. La bibliographie citée est, dans les deux volumes, très réduite et exclusivement allemande.

J. Levie, S. I.

M. ZERWICK, S. I. — *Untersuchungen zum Markus-Stil.* Coll. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Rome, Pont. Instit. Bibl., 1937, 23 × 16 cm., XII-146 p. Prix : 38 lires.

Quatre études, rigoureusement limitées, sur certains phénomènes du style de saint Marc : 1°) Emploi respectif de καὶ ou de δὲ comme lien entre deux phrases ; 2°) Usage comparé du discours direct et du discours indirect ; 3°) Emploi des temps (présent historique, aoriste) ; 4°) Ordre des mots dans la phrase. Quand on compare ce travail aux recherches suggestives de Turner, « Marcan Usage » dans le « Journ. of theol. Studies » (1924-1928), on constate de nouvelles limitations : le P. Zerwick a renoncé par principe (cfr p. 141, n° 24) aux comparaisons avec Matthieu et Luc qui, chez Turner, font utilement saillir les différences de tempéraments littéraires et, à notre avis, prouvent si clairement l'utilisation de Marc par Matthieu et Luc ; il n'a guère cherché à partir du résultat de ses recherches pour éprouver quelque peu, de ce point de vue du reste partiel, la valeur des divers textes du Nouveau Testament. La bibliographie eût pu être plus complète pour les travaux français (par exemple de Pernot), ou anglais (par exemple d'Abbott). En revanche l'auteur a l'avantage de procéder par statistiques complètes, exhaustives, ne laissant aucune place aux appréciations subjectives ; il avance pas à pas, très prudemment ; mais peut-être son étude manque-t-elle un peu d'hypothèse constructive, d'idées générales ; les 29 conclusions énumérées p. 139-142 comme « Zusammenfassung », très spéciales et sans lien les unes avec les autres, ne sont pas très éclairantes pour « comprendre » le style de saint Marc. Ce volume toutefois rassemble utilement un grand nombre de constatations intéressantes, matériaux solides pour une synthèse plus large. Il est le fruit d'un travail intense et précis.

J. Levie, S. I.

P. KETTER et H. MOLITOR. — *Die Kleinen Paulusbriefe.* Die Heilige Schrift für das Leben erklärt : Band XV. Fribourg e. Br., Herder, 1937, 23 × 15 cm., XII-411 p.

Saint Paul expliqué « pour la vie, für das Leben » : cela devrait signifier avant tout, nous semble-t-il, effort de « synthèse », synthèse dogmatique, morale, ascétique, mystique : on montrerait, au cours des chapitres successivement étudiés, comment notre doctrine catholique, notre morale chrétienne, notre vie spirituelle se dégagent, vivantes et vécues, de l'enseignement, même occasionnel, de l'apôtre. Les deux auteurs de ce commentaire n'en ont pas jugé ainsi : leur exégèse est restée très analytique, suivant verset par verset le texte inspiré ; les « excursus synthétiques », fréquents dans beaucoup de commentaires scientifiques allemands, ne se rencontrent guère ici. Nous le regrettons, mais évidemment les auteurs étaient libres de concevoir ainsi leur tâche et de la réaliser dans ces limites précises. Ils y ont d'ailleurs manifesté d'indéniables qualités de compétence, d'information exégétique et théologique, d'intelligence pénétrante de saint Paul. La méthode d'interprétation adoptée laisse malgré tout l'impression d'une certaine lenteur, d'un peu de monotonie. Du reste M. Ketter est abondant, éloquent, attentif à la beauté du style ; M. Molitor est plus concis, plus didactique. Ses explications, p. 294 suiv., sur l'attitude d'esprit de Paul au sujet de la parousie du Maître, nous semblent très justes ; nous aimons moins p. 313 son interprétation de l'obstacle (= l'archange saint Michel). M. Ketter a interprété les épîtres de la captivité ; M. Molitor l'épître aux Galates, les deux épîtres aux Thessaloniciens et les pastorales. Quatre volumes de la collection ont donc paru sur les six projetés pour le Nouveau Testament (cfr N.R.Th., 1936, p. 413 ; p. 1165 ; 1937, p. 550).

J. Levie, S. I.

U. HOLZMEISTER, S. I. — *Commentarius in epistulas SS. Petri et Iudae. I. Epistula prima S. Petri.* Coll. Cursus Scripturae Sacrae, sectio III, vol. 13. Paris, Lethielleux, 1937, 25 × 17 cm., XVI-420 p. Prix : 60 frs.

Le commentaire du P. Holzmeister se recommande d'abord par l'abondance et l'exactitude des renseignements qu'il réunit. On est sûr que ses enquêtes sont toujours exhaustives, précises et même minutieuses ; que sa bibliographie n'omet aucun ouvrage quelque peu important ; que ses citations et ses références sont rigoureusement exactes. Le « Cursus Scripturae Sacrae » a toujours été caractérisé par la place importante qu'y tient la tradition patristique ; le P. Holzmeister n'est en ce point inférieur à aucun de ses devanciers ; on trouvera un grand profit à entendre ici, sur chaque point important d'exégèse dogmatique (par exemple 1ª Petri, II, 9 ; III, 19), la voix des Pères et Docteurs de l'Eglise les plus représentatifs. La méthode d'exégèse est plutôt dogmatique : l'auteur aime, par souci pédagogique, à décomposer l'idée de chaque verset en ses éléments constituants, recourant même parfois (par exemple p. 199, 297) à des tableaux schématiques, que pour notre part nous ne trouvons pas très heureux ; ne laissons pas notre « méthode scolastique » intervenir trop souvent en exégèse ; l'exégèse doit être toute en nuances, en divination critique où l'instinct et le sentiment jouent leur rôle à côté de la logique conceptuelle ; peut-être par endroits, dans cet excellent commentaire, l'extrême souci de clarté dialectique a-t-il nui un peu à l'intuition critique et à la per-

ception des nuances du sens. L'auteur est du reste toujours modéré et objectif dans ses conclusions ; ce qui est probable n'est pas présenté comme certain et une hypothèse n'est pas donnée comme une conclusion.

La somme de travail condensée en cet ouvrage est énorme, et l'on ne s'étonne pas que ce commentaire soit à l'étude depuis quinze ans. Ce n'est encore qu'un premier volume consacré à la « Prima Petri ». Le tome II comprendra la « 2ª Petri » et l'épître de Jude. L'introduction comprend d'abord une « Vita S. Petri Apostoli » (p. 1-77), qui a été éditée également à part. Elle est bien dans la manière de l'auteur et sera très précieuse aux exégètes : on y trouve rassemblés méthodiquement les textes historiques et les indices archéologiques, épigraphiques, etc., qui permettent de fixer les points essentiels et les dates (plus ou moins approximatives) de la vie de l'apôtre : en somme six ou sept assertions ou « thèses » accompagnées de l'appareil de leurs preuves et méthodiquement établies par elles. Vient alors l'Introduction proprement dite, où l'on appréciera particulièrement l'étude grammaticale et stylistique de la « Prima Petri » ; sur ce point la comparaison avec la « 2ª Petri », réservée au prochain volume, sera spécialement intéressante. La discussion sur l'authenticité est très érudite et logiquement menée ; mais nous aurions ici préféré une méthode moins découpée : prouver « d'abord » l'authenticité par les témoignages de la tradition, et « ensuite » présenter et réfuter les objections, n'est-ce pas donner aux étudiants une idée insuffisante de la vraie méthode critique ? Ne faut-il pas dès le début offrir tout le status quaestionis, puisque la façon même dont je dois apprécier les « arguments pour » est conditionnée par ce que je sais ou entrevois des « arguments contre » ? Tout se tient en histoire. La conclusion de l'auteur est la suivante : l'apôtre Pierre est le véritable auteur de la lettre, mais on peut admettre une réelle participation de Silvain dans la composition, sous la direction et le contrôle de Pierre, un peu comme une lettre pastorale qu'un prêtre indigène écrirait sur l'ordre et d'après les indications détaillées d'un évêque missionnaire et avec revision de celui-ci. La lettre est envoyée à des Chrétiens d'Asie Mineure, convertis du paganisme, persécutés dans leur foi, et a pour but de les exhorter à la patience dans les épreuves présentes et celles, plus graves encore, qui les menacent. Sa date probable est l'année 64, à la veille de la grande persécution de Néron. — Le commentaire très détaillé, très riche, va de la page 185 à la page 421. Nous en avons dit ci-dessus les mérites. Ajoutons qu'en maintes occasions, par ses explications méthodiques, ses citations patristiques, ses références aux auteurs classiques et aux institutions gréco-romaines, le P. Holzmeister rend aisé le commentaire homilétique et moral de l'épître dans la chaire chrétienne.

J. Levie, S. I.

O. KUSS. — *Die Theologie des Neuen Testamentes.* 2e édit., Regensbourg, Pustet, 1937, 20 × 11 cm., 412 p. Prix : 4,50 Mk.

Sorte de Vade-Mecum du Nouveau Testament destiné à des laïcs catholiques cultivés. Malgré le titre, ce n'est pas — l'auteur y insiste dans sa préface — un « manuel de théologie néo-testamentaire », mais seulement un « bref exposé des idées fondamentales du Nouveau Testament ». Après un chapitre préliminaire consacré au milieu biblique, l'ouvrage est divisé selon l'ordre même du canon des livres inspirés : II. Les Evangiles ; III. Les Actes des Apôtres ; IV. Les lettres des Apô-

tres ; V. L'Apocalypse, pour se terminer par une synthèse d'ensemble : ch. VI. Chaque chapitre s'ouvre par un court résumé des positions catholiques actuelles par rapport aux livres bibliques étudiés : auteur, date, etc. Vient alors — et c'est l'essentiel — la présentation didactique, bien ordonnée, des idées religieuses et théologiques qui inspirent ces livres. L'auteur ne cherche pas à expliquer, — dogmatiquement, psychologiquement ou historiquement, — comment les divers éléments d'une théologie (par exemple de celle de saint Paul) se rattachent l'un à l'autre, naissent l'un de l'autre ; mais il groupe de façon très claire, très pédagogique, les principaux aspects de la doctrine des évangiles de saint Paul, de l'Apocalypse, etc., avec un grand nombre de citations très heureusement insérées dans l'exposé. Il offre ainsi un excellent fil conducteur aux laïcs qui abordent le Nouveau Testament.

J. Levie, S. I.

F. M. WILLAM. — *La vie de Marie Mère de Jésus.* Traduit de l'allemand par l'abbé R. Guillaume. Mulhouse, éd. Salvator ; Paris, Casterman, 1938, 23 × 15 cm., 430 p., 26 planches. Prix : 38,50 frs. belges.

Comme la « Vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël », cette nouvelle œuvre du Dr Willam se recommande par sa science profonde et sa délicate piété. Ici encore l'auteur s'est révélé écrivain et poète de grand talent ; aussi l'édition allemande a-t-elle connu un succès extraordinaire. La tâche de l'auteur dans cette œuvre était plus délicate, vu la parcimonie de détails évangéliques sur la vie de Marie. C'est pourtant dans le cadre du récit évangélique, que l'auteur place chacune des huit sections de la vie de Marie : jusqu'à l'annonciation ; de l'annonciation à la naissance de Jésus ; de la naissance au retour à Nazareth ; la vie cachée ; Jésus quitte la vie cachée ; Marie au cours du ministère de Jésus ; Marie et le sacrifice de Jésus ; Marie dans la jeune Eglise. Avec une érudition précise et mesurée, de façon à éviter toute surcharge, l'auteur à chaque étape nous reconstitue le milieu local et historique, les usages et les coutumes qui nous aident à nous représenter les réalités extérieures de la vie de Marie. Le grand charme de ce livre se trouve dans l'esprit de finesse et de piété avec lequel l'auteur nous fait pénétrer dans le cœur et la pensée de Marie. Dans chacune des sections on peut lire de ces chapitres d'une piété délicieuse et profonde comme par exemple à chaque étape : comment Marie vivait en union avec les psaumes ; Marie la Mère du rédempteur ; le cantique de Marie ; Marie guidant l'enfant Jésus vers Dieu ; les progrès de Marie dans la foi, etc. Tous apportent lumière et dévotion. M. l'abbé Guillaume a excellemment traduit cette œuvre, tâche que la finesse et l'éclat de la langue poétique de l'auteur ne rendaient pas facile. La traduction reproduit les illustrations de l'original.

A. De Bil, S. I.

J. S. MINKIN. — *Hérode, roi des Juifs.* Traduction française par Ed. Long. Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1937, 23 × 15 cm., 252 p. Prix : 25 frs.

C'est une figure éminemment tragique, que celle de ce prince iduméen qui, dans son caractère comme dans sa destinée, a réuni les plus violents contrastes : guerrier, politique et administrateur de génie, d'autre part inhumain dans son implacable cruauté ; qui vit son activité politique, au milieu des vicissitudes les plus violentes, couronnée des

plus brillants succès, mais dont la vie familiale sombra dans les drames les plus affreux. M. Minkin a su, dans une biographie qui, tout en prenant l'aspect d'histoire romancée, est de la véritable histoire, nous camper en un relief saisissant la vie de ce roi qui, par moments, toucha au génie et, en d'autres, n'est qu'une brute affolée. Déjà dans les « Guerres juives » et les « Antiquités » de Josèphe, ces contrastes étaient indiqués, mais l'auteur a su admirablement les utiliser. Nous n'oserions dire qu'il ne force point la note ni n'appuie de-ci de-là l'un ou l'autre trait, par exemple dans le parallèle ou l'opposition entre Hérode et Cléopâtre. Ce n'est pas un dépit, mais bien l'ambition d'étendre sa puissance jusqu'aux anciennes frontières de ses états, qui explique le violent antagonisme de cette reine, dont la légende a déformé la physionomie, au lion doublé du renard que fut Hérode. Comme le traducteur le signale en note, cette Egyptienne était bel et bien grecque. L'auteur n'a pas l'air de se douter que l'erreur de Denys le Petit, dans la fixation du début de l'ère chrétienne, est universellement admise et connue. La traduction est très heureuse et cette biographie mérite de se classer à côté des autres parues dans la bibliothèque historique, celles de César, de Marc Antoine, d'Auguste et de Cléopâtre.

A. De Bil, S. I.

J. BRIERRE-NARBONNE. — *Exégèse targumique des prophéties messianiques.* Paris, Geuthner, 1936, 33 × 25 cm., 113 p. autographiées. Prix : 50 frs.

J. BRIERRE-NARBONNE. — *Exégèse apocryphe des prophéties messianiques.* Ibid., 1937, 130 p. autographiées. Prix : 70 frs.

Nous avons dit naguère (N.R.Th., 1935, p. 83, p. 747 ; 1936, p. 773) l'objet et le plan du grand travail de documentation entrepris par M. l'abbé J. J. Brierre-Narbonne : il s'agit de rassembler et d'interpréter, à travers toute la littérature rabbinique, les textes « explicitement messianiques, ayant trait à un Messie personnel ». Après le volume d'introduction « Les Prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la Littérature juive », l'auteur a étudié successivement, en 1934, les textes talmudiques ; en 1935, les textes midraschiques. Le volume de 1936 est consacré aux textes des Targums ; celui de 1937 aux Apocryphes de l'Ancien Testament. Le sixième et dernier tome groupera les textes messianiques de la Cabale. La méthode est identique dans les divers volumes. Une introduction sommaire sur les livres qui font l'objet de la recherche. Puis la reproduction des textes dans la langue originale (écrits de la main de l'auteur lui-même et autographiés) et la traduction française. Pas de commentaire explicatif ou historique. Des tables détaillées. Si l'on a pu faire des critiques sur la conception et l'exécution du travail (cfr nos comptes rendus antérieurs), on doit reconnaître que l'œuvre, maintenant presque achevée, est unique en son genre et, comme collection, rendra de grands services.

J. Levie, S. I.

P. DUVIGNAU. — *Emmaüs. Le site, le mystère.* Paris, Leroux, 1937, 17 × 13 cm., 184 p. Prix : 20 frs.

On connaît la célèbre controverse au sujet de la localisation d'Emmaüs de saint Luc, XXIV, 13. L'onomastique palestinienne, la tradition locale très ferme depuis le IV^e^ siècle, l'archéologie et en particulier les fouilles de 1924 suiv. parlent en faveur d'ʿAmwâs situé à 5 ou 6

heures de marche de Jérusalem, ce qui répondrait exactement à 160 stades. Malheureusement, « ceteris paribus », la tradition manuscrite dans le texte de Luc semble plus favorable à la lecture « soixante stades » qu'à celle de « 160 » : cette dernière leçon n'est appuyée que sur un petit nombre de témoins et pourrait s'expliquer comme une correction d'influence locale (Origène ?). Mais, il faut bien le reconnaître, il subsiste encore tant d'obscurités dans l'histoire la plus ancienne du texte du Nouveau Testament qu'il serait imprudent d'opposer cette seule raison aux arguments de plus en plus solides qui militent en faveur de la solution d'ʿAmwâs. M. Duvignau se prononce nettement en faveur d'ʿAmwâs, et, sans prétendre fairee œuvre originale, expose clairement et en détail les arguments qui motivent sa conviction. Il fournit en même temps une excellente bibliographie de la question et d'utiles gravures et plans.

J. Levie, S. I.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

L. CAPERAN. — *Foi laïque et foi chrétienne. La question du surnaturel.* Paris, Casterman, 1937, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 16 frs.

Aux négations du laïcisme (exposé bien fait, pp. 7-63), l'auteur oppose la description du surnaturel chrétien. Le surnaturel, dit-il, est en fait la réponse divine à une aspiration que partout la grâce fait lever dans la nature humaine, aspiration dont témoignent l'histoire et la psychologie personnelle, aspiration qui ne trouve que dans le christianisme de quoi se satisfaire. Il est aussi, montre-t-il surtout, un fait indéniable : la sainteté et les miracles du Christ, le miracle de l'Eglise, tout l'ensemble du fait chrétien en est une preuve très une et très forte, si une que chaque partie renforce les autres.

Une démonstration philosophique de la non-impossibilité de ce surnaturel, l'auteur ne la donne pas, et ce n'était pas son but de la donner. Il veut une apologétique plus immédiatement accessible, et c'est avec un grand bonheur d'expression qu'il fait voir combien le surnaturel, loin d'être exclu par la nature, la perfectionne.

E. Mersch, S. I.

A. WIKENHAUSER. — *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus.* Munster, Aschendorff, 1937, 21 × 16 cm., VIII-240 p. Prix : 4,50 Mk.

Quand on parle de corps mystique, il faut bien se rendre compte que la chose ainsi désignée est exprimée aussi par bien d'autres termes et bien d'autres images : c'est toute la théologie de saint Paul qu'il faut étudier pour savoir le sens adéquat de la formule. A. Wikenhauser s'en est bien rendu compte : son travail précédent (1928) sur la « Christusmystik des hl. Paulus » l'y avait préparé, et il a soin de consacrer quelques pages à ces idées connexes. Peut-être cependant isole-t-il quand même trop l'image même du corps et c'est cela qui lui fait attacher trop d'importance aux explications de A. Schlier et de E. Käsemann sur l'origine gnostique de la formule ; qui lui fait aussi nier l'appartenance au corps mystique de l'univers matériel. Sans doute montre-t-il bien que cet univers n'est pas membre du Christ comme nous le sommes, mais il aurait pu montrer que, d'après Paul, son union

au Christ se présente en rattachement et en prolongement de l'union qu'ont les membres avec leur chef mystique. L'étude commence par dégager les grandes lignes de l'ecclésiologie paulinienne (80 p.), puis examine la doctrine du corps mystique dans les grandes épîtres (70 p.) et dans les épîtres de la captivité (70 p.), pour considérer ensuite le problème d'histoire des religions posé par la formule (30 p.). C'est cette dernière partie que l'auteur semble avoir travaillée le plus. Mais tout le livre est fait avec le soin et la compétence d'un auteur à qui le sujet est depuis longtemps familier. L'ouvrage, du reste, ne vise pas les seuls spécialistes : la préface (p. vi) exprime le vœu qu'il serve à tous les chrétiens qui ont une certaine formation, et qu'il « renforce leur fidélité envers l'Epouse du Christ ».

E. Mersch, S. I.

L. BERNACKI. — *La doctrine de l'Eglise chez le cardinal Hosius.* Paris, Gabalda, 1936, 23 × 15 cm., XIV-290 p. Prix : 36 frs.

L'ecclésiologie d'Hosius avait fait l'objet d'une étude partielle, publiée en 1934 par S. Frankl, « Doctrina Hosii de notis Ecclesiae ». Dans le nouveau travail que voici, thèse de doctorat présentée à l'Université de Strasbourg, l'auteur a repris le sujet dans son ensemble. Ni dans la «Confessio Catholicae Fidei», ni dans la «Confutatio Brentii», Hosius, faut-il le dire, n'a construit un traité proprement dit de l'Eglise : son ecclésiologie est très dispersée. Mais, selon l'auteur, l'idée d'Eglise, implicitement, a commandé toute la pensée théologique du grand Cardinal ; à cela s'ajoute que l'on décèle, dans la « Confessio », quelques grands chapitres de nos modernes traités. Nature et fin de l'Eglise, notes de la véritable Eglise, constitution de l'Eglise, ces trois sections déjà discernées par Hosius ont fourni à l'auteur son principe de groupement : elles forment les trois parties de son ouvrage. Livre solide, où sont très judicieusement dépouillées les œuvres de l'évêque d'Ermland, et contribution importante à l'histoire de l'ecclésiologie moderne.

L. Malevez, S. I.

G. SALET, S. I. — *Le Christ notre vie.* Paris, Casterman, 1937, 19 × 12 cm., 104 p. Prix : 6,50 frs.

Deux articles de cette « Revue » (sept. 1935, mars 1937), qui avaient été, et à juste titre, fort remarqués : « le Christ notre vie », et « la Croix unité du monde ». Le premier explique l'union des chrétiens au Christ, et la sanctification de leur vie tout entière par cette union. Le second montre comment la mort du Christ sur la croix fait l'unité des temps et des races, l'unité de l'histoire, dans une seule oblation faite à Dieu. Tout le culte ancien avait son sens et sa réalité la plus profonde dans le sacrifice qu'il symbolisait, même le culte des païens quand il se faisait de bonne foi, et tout le culte actuel se groupe et s'unit autour de la messe, qui est ce même sacrifice continué. Dans la messe, l'unique sacrifice communique son unité, mais en unissant : il fait les hommes un dans le Christ et un avec Dieu, et cette unité est tout. Ainsi se réalise « par le mystère de la Croix, l'unité réelle de l'univers, cet univers qui n'est pas pour nous un spectacle à contempler, mais une œuvre à accomplir ».

Magnifique lecture, où bien des paragraphes, bien des phrases, feront penser longtemps, mais surtout dont la thèse générale apprendra ce qu'est la vie chrétienne. Et, ajoutons-le, œuvre de vraie théologie, contribution de valeur à un point de théologie très étudié de nos jours,

œuvre qui est assez profondément pensée et fermement exprimée pour que les spécialistes s'y instruisent, et en même temps, et en cela même, assez simplement expliquée pour que les débutants, les membres des cercles d'Action catholique y trouvent matière à travaux et surtout y trouvent nourriture pour leur piété.

E. Mersch, S. I.

R. GRABER. — *Christus in seinen heiligen Sakramenten.* Munich, Kösel und Pustet, 1937, 20 × 13 cm., 182 p. Prix : 3,20 Mk.

Eichstätt est un des hauts lieux de la théologie, et à la fin du siècle dernier son école était une des premières d'Allemagne. R. Graber, qui y enseigne l'ascétique et la mystique au séminaire, a de qui tenir.

Sa théologie sacramentaire, que contient le présent volume, se présente comme une réaction contre les idées trop anthropocentriques et trop conceptualistes des derniers siècles pour revenir aux vues plus profondes d'autrefois. Et c'est vrai que saint Thomas, les Pères, la liturgie sont pleins d'enseignements trop oubliés ; mais il est vrai aussi que souvent c'est grâce au travail de ceux qui sont venus dans la suite que l'on peut de nos jours les comprendre d'une façon adaptée et qui est, croyons-nous, en progrès.

Au reste, dans sa réaction, l'auteur n'exagère pas : il est tout à son œuvre positive. Il montre avec force que l'Eglise n'est pas seulement un établissement de salut, qu'elle est le corps du Christ ; que les sacrements ne sont pas seulement des producteurs de grâce, qu'ils sont l'action toujours réelle de la mort et de la résurrection du Christ, suscitant et soutenant l'Eglise et l'humanité régénérée.

Ce qu'il dit du baptême est spécialement bien conçu ; mais tout est riche en idées, en rapprochements, tout est ardent aussi et proche de la prière.

E. Mersch, S. I.

J. BRINKTRINE. — *Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers.* Paderborn, Schöningh, 1938, 23 × 16 cm., 66 p.

F. CUTTAZ. — *Pain Vivant. Incorporation au Christ — Amour — Action et Vie.* Paris, Editions du Cerf, 1938, 19 × 12 cm., XIV-242 p. Prix : 15 frs.

L. SOUBIGOU. — *La croix et l'autel. Le sacrifice de Jésus et de son Corps Mystique.* Paris, Lethielleux, 1938, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 10 frs.

Trois livres sur l'Eucharistie : le premier plus exclusivement scolastique, les deux autres, en même temps, vraies lectures spirituelles, le premier des deux, cependant, plus soucieux de donner un exposé d'ensemble de la doctrine chrétienne.

Le Dr. Brinktrine a publié, en 1918 et 1934, deux études sur la messe, l'une sur la « Conception du sacrifice de la messe durant les deux premiers siècles », étude de théologie positive d'après l'Ecriture et la Tradition, l'autre, la « Sainte Messe », étude de la liturgie romaine. A présent, c'est une étude de théologie dogmatique qu'il présente. Le sacrifice, dit-il avec saint Thomas, c'est l'action qui consacre, qui rend sacré, quelque chose à quelque point de vue. A la messe, il est réalisé dans la transsubstantiation, mais seulement en tant que celle-ci amène une sorte d'anéantissement du Christ sous les espèces, et surtout, une nouvelle consécration de son humanité sainte au culte de Dieu (pp.

51-58). Le livre contient d'excellentes remarques sur la portée sacrificatoire de la messe entière et sur le rôle du prêtre et des chrétiens. Ce qu'il a, à notre sens, de moins bon tient à la difficulté même du sujet : cette définition du sacrifice réduit bien fort, dans l'esprit des chrétiens qui ne sont pas spécialisés en théologie, et même parfois des spécialistes, la grandeur du sacrifice eucharistique et son rôle dans le christianisme. Mais les autres conceptions ont leurs inconvénients : la théologie de l'Eucharistie, peut-on dire, n'a pas encore rejoint de façon définitive la splendeur de la vie chrétienne. Mais elle y tend, dans des travaux comme celui-ci.

Il en va de même dans l'ouvrage de M. Cuttaz. L'éminent supérieur du grand séminaire d'Annecy est un des théologiens qui ont le plus étudié les sacrements : le baptême d'abord et la confirmation, maintenant l'Eucharistie. Le volume est une petite Somme. L'auteur prend comme point de départ l'intime union au Christ, la présence intérieure même, qui est donnée au communiant, et il montre en elle la source de l'incorporation au Christ, et par le sacrement, et par la grâce sanctifiante, et par la grâce sacramentelle : ce sont les trois parties du traité. A notre sens, il aurait pénétré plus avant dans le mystère eucharistique, s'il avait souligné davantage, comme Jésus l'a fait, que le Christ eucharistique devient présent en nous comme une nourriture, dans une incorporation où il donne sa vie, imprime sa ressemblance et assimile à lui. C'est là, à vrai dire, le contact propre au saint sacrement, plus immédiat que le contact matériel parce qu'il est plus intrinsèque, et dont le contact avec les espèces en tant qu'elles sont nourriture est le signe efficace. Présence active, agissante, qui se fait au dedans de l'âme et qui, même, fait ce dedans, en ce sens qu'elle l'approfondit en lui donnant un accroissement de surnaturelle perfection. Au reste, cette remarque ne demanderait aucune modification essentielle, et spécialement, ce que l'auteur dit si bien, dans la seconde moitié du volume, sur la vie chrétienne qui doit être une communion prolongée, demeure intact, et constitue une lecture tout à fait à conseiller.

Le troisième ouvrage, celui de M. Soubigou, est une bonne introduction à la méditation de la messe. Il montre que celle-ci réalise le sacrifice complet : le Christ en est l'autel comme il en est le prêtre et la victime, et le feu de l'holocauste, c'est la gloire divine qui vient nous prendre avec elle. Il y a là un mélange d'images et de réalités qui pourrait décevoir, car l'auteur y insiste assez fort. Mais il faut se souvenir que tout sacrement est « in genere signi » ; et l'auteur ne manque pas, à l'occasion, de rappeler les grandes vérités qui doivent être prises dans le sens propre. Lecture instructive et, ce qui ne gâte rien, agréable.

E. Mersch, S. I.

Essai sur la « détermination exemplaire » des futurs libres. Paris, Mignard, 1937, 19 × 12 cm., 144 p.

L'ouvrage porte en sous-titre : « A ceux que n'a pu rallier ni le thomisme ni le molinisme ». Et il met fort bien en relief ce qui, aux yeux de ceux-là, rend ces systèmes irrecevables.

Le thomisme, dit-il, veut que Dieu connaisse, de toute éternité, à part lui pour ainsi dire, les libres déterminations humaines, de par un décret que porte son vouloir divin, sans avoir à tenir aucun compte de la volonté libre de l'homme, sans que le choix de celle-ci puisse influer en aucune façon sur le décret divin. En ces conditions, dit notre

auteur, on ne peut plus parler de libre décision chez l'homme, et la distinction est vaine entre une prédétermination infaillible et une prédétermination nécessitante. D'ailleurs jamais saint Thomas n'enseigna pareille chose, et bien des thomistes en conviennent de nos jours (p. ex. l'abbé Gayraud, v. « Dict. de th. cath. », t. VII, col. 1174), tandis que d'autres corrigent profondément la conception de ces décrets : tels les PP. Guillermin, Sertillanges, de Munnynck, les faisant consister en une simple dépendance ontologique de l'acte humain vis-à-vis de l'acte créateur de Dieu. Chemin faisant, p. 90, l'auteur relève tel contresens total, et fondamental par rapport à saint Thomas, chez le P. Garrigou-Lagrange.

Le molinisme n'est pas, d'après l'auteur, plus acceptable, en ce qui concerne la « science moyenne », en tant que cette science (inventée au XVI[e] siècle) comporterait la connaissance de toutes les déterminations possibles de vouloirs possibles comme de déterminations réelles, alors que ces vouloirs et leurs décisions n'existent pas et n'existeront jamais : l'acte libre qui, essentiellement, n'existe que par la libre détermination du fait de l'homme, serait réel pour Dieu, dépendamment ou indépendamment de cette décision. Absurde, déclare l'auteur, et destructif ou de la science éternelle, ou de la liberté humaine.

L'auteur préconise un système qui exclurait les vices des précédents, en prenant à chacun d'eux ce qu'il a de plausible. Dieu connaîtrait en son infinie science tous les « futuribles », non plus comme réels, mais comme possibles et cependant comme déterminés (car sinon ils n'auraient aucune vérité et ne seraient pas des « possibles »), et déterminés par nos décisions humaines (sinon ils ne seraient pas ce qu'ils doivent être). Voilà ce qu'il prend au molinisme. Mais, parmi tous ces « possibles », Dieu décrète, indépendamment d'eux tous, pour des motifs qui sont les siens, ceux qu'il veut voir devenir réels. Donc, de l'homme viendrait vraiment la détermination en bien ou en mal, mais l'acte créateur divin donne à toutes choses l'être réel.

Les formules et les principes semblent s'agencer heureusement, bien en harmonie avec les vérités que nous imposent tant le dogme que le sens de la droiture morale. Nous craignons cependant que l'harmonie ne soit dans les formules plus que dans les choses, et que l'auteur ne rejoigne pratiquement les « décrets prédéterminants ». Car, enfin, si c'est Dieu « seul » qui décide de ce que je vais, moi, réaliser, tout le réel, comme tel, dépend de lui seul ; et, d'autre part, que peut bien être une détermination qui soit vraiment la mienne, mais seulement dans l'ordre des possibles ?

Nous nous demandons si, pour aboutir à une solution de ce problème, il ne faudrait pas reviser les postulats de base.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

C. BONNER. — *The last Chapters of Enoch in Greek.* Coll. Studies and Documents edited by K. Lake and S. Lake, VIII. Londres, Christophers, 1937, 25 × 16 cm., X-106 p., 2 planches. Prix : 15 sh.

M. B. n'est pas inconnu à nos lecteurs. La science des sources litté-

raires chrétiennes anciennes lui doit, depuis quelques années, d'importantes contributions, entre autres l'édition d'un fragment considérable du Pasteur d'Hermas (cfr N.R.Th., 1934, p. 1085) et la découverte du texte à peu près complet de l'homélie de Méliton de Sardes sur la Passion, la plus ancienne homélie pascale aujourd'hui conservée (cfr N.R.Th., 1937, p. 1046). La contribution présente n'est pas de moindre valeur. Elle consiste dans l'édition d'un fragment de la version grecque (l'original étant hébreu ou araméen), inconnu jusqu'ici, du Livre d'Enoch, plus exactement la finale, « Lettre » d'Enoch (chap. 97 à 104 et 106-107). Le texte précède celui de Méliton dans un papyrus appartenant, partie à l'University of Michigan, d'Ann Arbor, partie à la collection Chester Beatty. L'Université de Michigan possède deux feuillets d'Enoch et quatre de Méliton, la collection Chester Beatty, quatre d'Enoch (en y incluant le feuillet contenant la finale de cette œuvre et le début de celle de Méliton), et quatre aussi de l'homélie pascale. De commun accord, les possesseurs de ces reliques précieuses en confièrent l'édition à M. B. On ne pouvait mieux s'adresser. Comme l'édition du Pasteur d'Hermas, celle-ci est un modèle de propreté, de sobriété et d'acribie. La page de gauche contient la transcription du texte tel qu'il s'offre à la vue sur le feuillet de papyrus, celle de droite, l'édition proprement dite avec les leçons et compléments supposés ; le commentaire est réparti dans la partie inférieure des pages ; enfin une traduction anglaise clôture l'édition.

L'intérêt de cet ouvrage est multiple. Nous n'avions jusqu'ici du Livre d'Enoch qu'un nombre assez restreint de fragments grecs dont un seul vraiment considérable, celui d'Akhmîm (papyrus du VI• ou même V• siècle) publié pour la première fois par Bouriant, en 1892, et qui comprend les chapitres 1 à 32, 6. Nous possédons donc maintenant environ la moitié du texte grec, et dans ses deux parties extrêmes. Pour la partie médiane, nous en sommes toujours réduits à utiliser la version éthiopienne ou sa traduction anglaise publiées par R. H. Charles, en 1913. En ce qui concerne le texte découvert par M. Bonner, on constate qu'il y manque les chap. 105 et 108 de la version éthiopienne. Or les éditeurs de cette dernière avaient émis des doutes sur l'authenticité de ces passages. L'événement a donc montré la légitimité de ces doutes. Un autre intérêt du nouveau fragment est son antiquité, le papyrus lui-même devant être daté sans crainte du IV• siècle. Enfin, il offrira probablement aussi quelques données nouvelles à l'étude des rapports entre la version éthiopienne et la version ou les versions grecques. Ces questions, il est vrai, dépassent le cadre d'une simple édition de texte de papyrus, et M. B., avec beaucoup de modestie, n'a voulu considérer la version éthiopienne qu'en vue de la reconstitution du texte grec dont elle dérive. Il appartiendra aux orientalistes de profession d'étudier avec plus de précision ce point spécial. Nous ne pouvons mieux montrer à M. B. notre satisfaction du service qu'il vient de nous rendre par son édition de la finale grecque d'Enoch, qu'en réclamant de lui le prompt achèvement de celle de l'homélie de Méliton, aujourd'hui en préparation, et qui, nous n'en doutons pas, rencontrera le même chaleureux accueil que le présent travail.

Ch. Martin, S. I.

W. FRANKENBERG. — *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext.* Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

altchristlichen Literatur. Bd. 48, 3. Leipzig, Hinrichs, 1937, 23 × 15 cm., XXVI-384 p. Prix : 48 Mk.

L'ouvrage de M. Frankenberg consiste essentiellement en trois choses : une édition de la compilation syriaque des écrits pseudo-clémentins, Récognitions et Homélies, tout d'abord ; puis, là où le texte grec original subsiste encore, une édition, parallèle à la version syriaque, du texte grec corrigé selon les indications de la version et de manière à reproduire autant que possible le modèle que le traducteur syriaque avait sous les yeux (Homélies 1 et 10 à 14 ; p. 3-25 et 237-337) ; enfin, là où le texte grec original fait défaut, une rétroversion du syriaque en grec, composée par M. Frankenberg lui-même, revue ensuite par d'autres savants qui ont apporté en note leurs observations ou suggestions. Il ne s'agit donc pas du tout d'une édition critique définitive des écrits pseudo-clémentins, — celle-ci est réservée à la collection des « Griechische christliche Schriftsteller », mais, comme le sous-titre de l'ouvrage l'indique, d'un « Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung », centré, si l'on peut dire, sur la tradition syriaque. Les difficultés de l'entreprise étaient très variables. P. de Lagarde avait déjà donné une édition du texte syriaque en 1861. Aucun nouveau manuscrit n'est venu s'ajouter depuis aux deux manuscrits utilisés par lui. En ce qui concerne la réédition du texte syriaque, il a donc suffi à M. Frankenberg de soumettre l'édition de de Lagarde à une soigneuse révision. La réédition du texte grec en fonction du texte syriaque était déjà chose plus délicate. La rétroversion, enfin, formait de tout le travail la partie la plus difficile. Pour l'apprécier avec justice, il faudrait, comme M. Frankenberg, s'être au préalable remis à l'étude des différentes versions, latine et syriaque, de leurs relations avec le texte grec, et tout spécialement avoir déterminé les modalités générales selon lesquelles la traduction syriaque a été accomplie. La chose est d'autant plus délicate que la compilation syriaque est le résultat de deux traducteurs, chacun ayant son genre et sa méthode. Nous ne pouvons donc prétendre donner personnellement un jugement vraiment autorisé sur l'œuvre de M. Frankenberg. Une rétroversion est toujours un tour de force et l'essentiel de ce qu'on en peut espérer est de remettre sous les yeux un texte dont l'allure générale reproduit assez fidèlement l'original. On ne s'étonnera donc pas de voir l'effort de M. Frankenberg soumis à discussion en un assez bon nombre d'endroits. M. Frankenberg fait précéder ses textes d'une Introduction assez brève où sont exposées ses conclusions les plus générales sur les relations entre les différentes traditions et traductions, spécialement la syriaque et celle de Rufin (Récognitions). On notera surtout ses conclusions peu favorables au génie de traducteur de Rufin, et assez différentes en cela de celles de de Lagarde.

Ch. Martin, S. I.

Bx. AELRED DE RIEVAUX. — *Traité de l'amitié spirituelle.* Traduit par Frans Ingham. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1937, 20 × 13 cm., 104 p. Prix : 10 frs.

Le bienheureux Aelred (1109-1166), depuis 1146 abbé du monastère cistercien de Riévaux (Ridal, dans l'archidiocèse d'York), nous a légué de nombreuses œuvres où se révèlent ses talents de philosophe, d'érudit, d'historien, de théologien et de mystique. Dom le Bail, abbé de Chimay, lui a consacré une étude dans le « Dictionnaire de Spiritualité », et Frans Ingham nous présente la traduction du « De Spiri-

tuali Amicitia ». Il faut féliciter le traducteur de son choix car ces pages admirables nous offrent de l'amitié une conception hautement christocentrique. La traduction eût pu gagner en souplesse et se dégager avec plus d'aisance des tournures latines ; une révision plus scrupuleuse des épreuves n'eût pas manqué de provoquer la disparition de nombreuses coquilles et la correction d'une ponctuation souvent défectueuse. Mais oublions ces détails et ne manquons pas de lire les splendides pages d'Aelred, principalement au livre II de son œuvre.

J. Sonet, S. I.

G. THERY, O. P. — *Etudes Dionysiennes. II. Hilduin, traducteur de Denys.* Edition de sa traduction. Coll. Etudes de philosophie médiévale, XIX. Paris, Vrin, 1937, 25 × 17 cm., 496 p. Prix : 60 frs.

Dans la préface de son premier volume des « Etudes Dionysiennes », paru en 1932, le P. Théry écrivait : « Le volume II contiendra le texte même de la traduction d'Hilduin, accompagné de nombreuses notes qui pourront en faciliter l'intelligence ». La promesse a été tenue fidèlement au prix d'un travail acharné. Le savant Dominicain nous donne, au complet, d'après diverses sources manuscrites, le texte de la première traduction gréco-latine de tout le « Corpus Dionysiacum » (Hiérarchies, Noms Divins, Théologie Mystique, Epîtres). C'est par le texte que nous avons désormais sous les yeux que le pseudo-Denys atteignit pour la première fois les esprits occidentaux : Avant Hilduin, déclare le P. Th., il n'y a pas trace d'influence dionysienne en Occident. De là, l'importance de ce texte « pénible et laborieux » ; par lui nous tenons le point de départ concret de ce courant dionysien si large qu'il allait créer « dans les domaines à la fois les plus ardus et les plus importants de la philosophie et de la théologie » médiévales. De ce courant, le P. Th. vient d'établir la base et la forme primitive ; il ne se trompe pas lorsqu'il affirme que son édition d'Hilduin rendra service aux philologues, aux historiens de la terminologie, aux Byzantinistes (les moines traducteurs de l'abbaye de Saint-Denys étaient des Byzantins) et aux théologiens. Le savant éditeur projette d'autres publications, plus vastes encore ; elles doivent embrasser toute l'influence, énorme, du « Denys occidental ». Nous y applaudissons de tout cœur et prions « l'Auteur de tout don parfait » de lui accorder les forces et le temps voulus, pour les mettre à exécution.

Fr. Jansen, S. I.

L.-B. GILLON, O. P. — *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle.* Paris, Vrin, 1937, 26 × 17 cm., XX-154 p. Prix : 20 frs.

Traitant des quatre opposés dans les Postprédicaments, Aristote avait donné comme exemple de l'opposition des contraires le bien et le mal ; il avait ajouté que le bien et le mal n'étaient pas « in genere » mais étaient eux-mêmes des genres. Et saint Thomas notait déjà que le Philosophe entendait parler du bien et du mal « in moralibus » (I, q. 48, a.1, ad 3^m). Mais, si le bien et le mal sont des contraires au sens strict, ils ont leurs différences positives et le mal, contrairement à la thèse traditionnelle, ne sera plus un pur néant. De plus, de tels contraires s'excluent mutuellement d'un même sujet ; or, le mal, d'après une autre conception classique, ne peut avoir que le bien pour sujet : « Fallit igitur regula dialecticorum », avait conclu saint Augustin.

Le péché est un acte désordonné. Par quoi précisément est-il péché ? Est-ce par sa substance, est-ce par sa malice ? Dans le premier cas, le péché doit avoir une différence positive ; il pourra être le contraire de l'acte moralement bon ; dans le second, le péché, comme acte, reste étranger à la moralité ; l'acte physiquement bon n'est que le substrat de la privation accidentelle. L'unité du péché ne dépasse pas celle de l' « unum per accidens ». Ces questions — deux entre maintes autres — donnent une idée des problèmes qu'allait poser aux scolastiques l'inévitable rapprochement des notions de bien et de mal, de péché, avec la théorie des oppositions qu'ils avaient apprise d'Aristote. Le R. P. Gillon suit, à travers l'histoire depuis le Prévostin et Guillaume d'Auxerre, jusqu'à Pierre de Tarentaise et saint Thomas, les divers essais de solution proposés par les théologiens, tant séculiers que réguliers, du XIII[e] siècle. Sa thèse repose en bonne partie sur l'étude des manuscrits. C'est ce qui en fait la nouveauté et le prix spécial. A vrai dire, elle est d'une lecture assez laborieuse, car les textes étudiés mêlent des questions fort complexes, souvent en confondant des points de vue qu'il fallait soigneusement distinguer, par ex. le point de vue ontologique et le point de vue moral. L'excellente observation est de l'auteur lui-même. Mais, si on relit la thèse, on arrive à discerner plus nettement le sens du développement doctrinal, on constate du même coup le caractère très consciencieux du travail, et l'on ne pourra qu'approuver la conclusion du P. Gillon : la pensée de saint Thomas sur l'essence du péché a été « préparée » par une longue évolution. Au génie personnel de frère Thomas, cette préparation donne un caractère providentiel.

Fr. Jansen, S. I.

M. GORDILLO, S. I. — *Compendium theologiae orientalis in commodum auditorum facultatis theologicae concinnatum.* Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1937, 22 × 14 cm., XVI-276 p. Prix : 15 lires.

Le « Compendium » du R. P. G. est un manuel de théologie destiné aux professeurs et aux élèves des Facultés de théologie, où se donne le cours auxiliaire obligatoire des Questions théologiques relatives aux Eglises Orientales. Il comprend, après une courte introduction générale sur l'Orient et les Eglises Orientales, sur les sources de la théologie orientale gréco-slave, un examen succinct des points de doctrine principaux par lesquels la théologie des Eglises séparées grecques et slaves diffère de celle de l'Eglise catholique : questions du primat de Pierre, de la procession du Saint-Esprit, de l'Immaculée-Conception, des sacrements (azymes, épiclèse, etc.), des fins dernières. Les derniers chapitres, très succincts, sont consacrés aux Eglises nestoriennes et monophysites.

Les mérites du manuel sont nombreux : se contentant de l'essentiel, et par suite d'une brièveté relative, adaptée au nombre des leçons qu'impose le programme, clair dans sa présentation, doté de bonnes tables et surtout d'une bibliographie abondante et mise à jour, qui permet une orientation immédiate à celui qui voudrait approfondir quelque question particulière ; enfin, d'un prix très abordable, il rendra tant aux professeurs qu'aux élèves les plus réels services. Le « Compendium » du R. P. G. ne fera pas double emploi ni avec la « Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium » du R. P. Jugie, autrement plus étendue et fouillée, mais que son étendue même, et par suite son prix, ne peut faire acheter que par les

bibliothèques ou les spécialistes, ni avec « Les Eglises orientales et les rites orientaux » du R. P. Janin, qui se place, avant tout, au point de vue historique et liturgique. Le professeur du cours auxiliaire des Questions orientales est aujourd'hui, Dieu merci, bien armé pour sa tâche !

Ch. Martin, S. I.

Atti del quinto convegno (Ridanna, 17-24 Agosto 1937). Coll. Associazione « Ludovico Necchi » fra laureati dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Milan, « Vita e pensiero », 1938, 25 × 18 cm., 156 p., 13 planches.

Ce compte rendu de la cinquième session annuelle des anciens lauréats et lauréates de l'Université de Milan, n'est pas la simple chronique des journées de retraite et d'études du 17 au 24 août 1937. Avec le résumé des méditations de retraite, il contient une demi douzaine de rapports, sur des sujets variés : Bouddhisme et Christianisme, personnalité dans la vie moderne ou à l'école, questions de jurisprudence ecclésiastico-civile sur le mariage, politique nationale-socialiste du travail, etc. L'auditoire de vacances trouvait de quoi s'instruire et se distraire dans le site enchanteur de Ridanna, dans le Tyrol italien, non loin de Cortina d'Ampezzo.

J. de Ghellinck, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

E. SCHWARTZ. — *Acta Conciliorum oecumenicorum. Tomus alter, Volumen tertium, Pars tertia.* Berlin, de Gruyter, 1937, 30 × 22 cm., XXIV-162 p. Prix : 46 Mk.

Avec cette troisième et dernière partie du volume III, s'achève le volume de 601 pages contenant la version latine corrigée due à Rusticus : tout le volume a paru en l'espace de trois années, à raison d'une partie par an, entre 1935 et 1937. Cette partie-ci contient les onze dernières sessions du concile de Chalcédoine, les canons du concile, l'allocution du concile à Marcien avec le florilège patristique, et les lexiques, ceux-ci très utiles (p. 123-162). On a déjà fait remarquer précédemment dans cette revue l'importance du travail de Rusticus, neveu du pape Vigile, qui vers l'année 564 a recorrigé l'ancienne version latine « antiqua », remontant à 553 environ et corrigée une première fois « antiqua correcta » après cette date. Rusticus nous apprend qu'il s'est aidé de documents grecs trouvés au monastère des Acémètes, où il était exilé vers 564, sur la rive orientale du Bosphore. La numération des sessions diffère dans le grec et dans les versions, la « versio antiqua » ayant disposé autrement les premières sessions, à cause de la ressemblance des matières, qui sont le jugement de Dioscure et le « brigandage d'Ephèse », et ayant aussi supprimé la session XVI où intervenait la lettre de saint Léon au concile, ainsi que la relation du concile au même pape ; Rusticus la restitue (tome II, volume III, partie II, p. 355-360). Les canons, qui dans le texte grec font partie de la session VII (voir tome II, volume I, p. 354-359), sont rejetés à la session XV du latin de Rusticus (p. 530-537 du volume III, partie III). La session XVII du grec devient la XVI[e] du latin, qui se

termine chez Rusticus (p. 553-561) par l'allocution du concile à l'empereur Marcien avec le florilège patristique (tome II, volume I, p. 539-575). En général la version de Rusticus est un fidèle témoin. Cette version de Rusticus est précieuse aussi grâce aux indications fréquentes des pièces qu'il a consultées et des dates de ses collations, très diversement échelonnées ; la première session lui a pris beaucoup plus de temps que les autres. La préface nous renseigne sur ce travail de Rusticus, comme aussi sur les traces de son ardeur pour la défense du concile de Chalcédoine et contre la condamnation des Trois-Chapitres. Ces documents et les remaniements de leur composition ne sont pas sans intérêt pour qui veut suivre de près la profonde répercussion en Occident de la Querelle des Trois-Chapitres. Il y a là autre chose que des complications de détails utiles seulement à un éditeur de texte : des remaniements apparemment insignifiants, des changements de place dans l'ordre des documents peuvent en dire long sur les sympathies des copistes ou des organisateurs des recueils ; il en va de même pour la session XVI, qui manque dans les versions. Sur tout cela, l'éditeur donne des explications, que la complication même des choses à expliquer n'aide pas à simplifier.

Il n'y a pas lieu, dans les limites de ce compte rendu déjà trop long, de contrôler et de discuter chacune de ces hypothèses. L'éditeur revient sur quelques-unes de ses conclusions et explications précédentes, entre autres pour diminuer l'intervention de Rusticus, au profit du correcteur précédent, dans le changement de place des canons du concile (p. XI) ; ailleurs aussi il corrige le sigle donné à un manuscrit dans un autre fascicule (p. XII). Outre un supplément à l'apparat critique des pages 355-357, sa préface contient un complément utile à l'édition faite par Sirmond de la lettre de Vital et Tonantius, et de la réponse de Capreolus de Carthage peu après 431, pièces conservées par une double feuille de parchemin reliée par mégarde dans le manuscrit qui avait servi de modèle à deux des copies de la « versio antiqua » et à une copie de la correction de Rusticus.

Tout cela nous montre le soin apporté à cette édition et l'énorme somme de travail, répartie sur près de trente années, d'où elle est sortie. A une sincère admiration, le lecteur joindrait une gratitude sans mélange si la lecture des préfaces, disséminées à chacun des prolégomènes de chaque partie des volumes, ne lui imposait pas un travail minutieux et compliqué qui le force de se reporter continuellement à d'autres parties de la collection. Les tables sont très précieuses pour les équivalences latino-grecques. Il eût été intéressant de savoir quels sont, au jugement de l'éditeur (p. 123), les passages latins originaux qui ont été conservés dans les anciens témoins grecs et que Rusticus a encore pu utiliser sans devoir en faire une rétroversion ; l'éditeur a préféré en omettre la liste. Dans la table, remarquons « subsistentia » (p. 146 et p. 161) ; à la page VI et à la page XXVIII, on peut relever quelques vétilles comme « Aeterum », pour « Veterum » sans doute, etc.

J. de Ghellinck, S. I.

R. R. POST. — *Supplieken gericht aan de Pausen Clemens VI, Innocentius VI en Urbanus V. 1342-1366.* Coll. Studiën van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome. II. La Haye, Nijhoff, 1937, 24 × 15 cm., 504 p. Prix : 8 flor.

M. Post publie 860 suppliques intéressant des sujets de l'ancien diocèse d'Utrecht, depuis le moment où la décision de régistrer les suppli-

ques fut mise à exécution jusqu'en 1366. La publication de ces suppliques présente un grand intérêt pour l'histoire de l'Eglise parce qu'elles nous renseignent sur bien des aspects de la vie ecclésiastique, et au XIV^e^ siècle en particulier nous font toucher du doigt la « plenitudo potestatis papae », les abus du cumul et les rapports des bénéfices. Même lorsqu'on peut lire la réponse aux suppliques dans des bullaires déjà publiés, il est maints traits caractéristiques qui n'y sont pas renseignés et qu'on ne trouve que dans les détails des suppliques. Cette publication se justifie donc malgré celle des bullaires d'Utrecht par Brom. D'ailleurs il en est plus de 400 qu'on ne trouve pas dans les bullaires. Les limites géographiques s'imposent par les publications des Analecta Vaticano-Belgica par Berlière, Fierens, etc., qui embrassent les régions de la Néerlande au sud du diocèse d'Utrecht. M. Post situe ces suppliques en une excellente introduction et les commente par une annotation érudite.

A. De Bil, S. I.

J. P. Mc GOWAN. — *Pierre d'Ailly and the Council of Constance.* Coll. The Catholic University of America. Washington, Cath. Univ. of America, 1936, 23 × 15 cm., X-100 p.

Tour à tour recteur du Collège de Navarre, chancelier de l'Université de Paris, évêque du Puy et de Cambrai, cardinal du titre de Saint-Chrysogone, légat du Saint-Siège et ambassadeur de la cour de France, Pierre d'Ailly consacra une grande partie de sa vie à obtenir la fin du Grand Schisme d'Occident. Le premier peut-être en France, il indiqua vers 1381, dans un pamphlet fameux, intitulé « Epistola diaboli Leviathan », les trois moyens qui paraissaient les plus aptes à ramener l'unité dans l'Eglise : la « via cessionis » ou l'abdication des pontifes rivaux, la « via compromissionis » ou l'arbitrage du différend, la « via synodi » ou la convocation d'un concile général. C'est à cette troisième voie que lui-même accorda sa faveur. Héritier de certaines erreurs philosophiques et théologiques de Guillaume d'Occam, il croyait volontiers à la supériorité du synode œcuménique sur le pape et ne manquait pas de préconiser la déposition des pontifes qui résisteraient aux injonctions des mandataires de l'Eglise universelle. Au demeurant, ces mandataires ne devaient pas être seulement les évêques, les abbés, les prieurs et les supérieurs des ordres religieux, mais aussi les rois, les princes et leurs représentants, les docteurs en théologie et en droit canon. Au concile de Constance, qui marqua le triomphe de ses idées, il se révéla à la fois le chef de la « nation » française, le médiateur entre les partis extrêmes, l'orateur écouté dans les moments critiques, l'adversaire obstiné de l'ingérence impériale dans les affaires ecclésiastiques, l'opportuniste prêt à sacrifier la logique des idées aux nécessités immédiates de l'action ; pour tout dire, l'homme de cœur qu'inspire la seule volonté de mettre une fin prompte et définitive aux maux dont souffrait l'Eglise. C'est tout cela que l'on découvre dans l'analyse si pénétrante de M. McGowan. Qu'on nous permette, cependant, d'exprimer quelques regrets : de ne pas voir cette étude enrichie par l'apport des inédits, et de n'y trouver que peu de détails, voire même aucun, au sujet de l'activité de d'Ailly à Constance dans la question du tyrannicide (contre Jean Petit), le procès de Jean Hus, la condamnation des flagellants, la cause du dominicain Matthieu Grabow, hostile aux Frères de la vie commune.

J. Toussaint, S. I.

E. C. MESSENGER. — *The Reformation, the Mass and the Priesthood. Vol. II. Rome and the revolted Church.* Londres, Longmans and Green, 1937, 23 × 15 cm., XX-772 p. Prix : 30 Sh.

Le sous-titre indique le point de vue spécial auquel l'auteur s'est placé dans cette étude historique, et explique l'étude théologique qui a introduit le premier volume ainsi que celle qui termine ce second volume. L'auteur a visé à nous donner un exposé historique détaillé des faits et une étude approfondie des documents, qui sont à la base de la décision pontificale au sujet des ordinations anglicanes. S'il n'a peut-être point renouvelé la question, son ouvrage monumental nous en fournit une vaste synthèse par l'assemblage de tous les éléments de solution et l'exposé de toutes les phases historiques de la question jusqu'aux faits les plus récents. Dans l'introduction de ce second volume, l'auteur répond à certaines critiques du premier volume et rectifie certaines fautes d'impression ou négligences de détail par trop fréquentes dans ce volume. Notons ici que l'article du dictionnaire de théologie sur les ordinations anglicanes n'est pas de Michel comme l'auteur le dit à la page 149 mais de Marchal. La première section du second volume (5e partie de l'ensemble) étudie longuement la restauration catholique sous Marie Tudor, et en particulier les facultés et la pratique du Cardinal Pole qui se trouveront ratifiées par la bulle « Praeclara » de Paul IV. Il résulte de l'exposé que, vu les réordinations attestées, l'invalidité des ordres conférés selon l'ordinal d'Edouard VI, ne faisait pas de doute aux yeux de Pole ni des évêques réconciliés, et que ces réordinations furent imposées avant et après la bulle « Praeclara » qui approuvait l'exercice des facultés. L'auteur, nous semble-t-il, se dépense inutilement à chercher à prouver que les copies de la dispense de Pole (p. 119-120) ne sont pas fautives. La construction postule un terme comme concernentia englobant tam... quam... seu.... Les minutes de Rome et le texte de la bulle qui portent « concernentia » confirment cette opinion. Dans la 6e partie l'auteur étudie le rétablissement de l'Anglicanisme sous Elisabeth et ses successeurs immédiats. On y trouve traité dans le détail le sacre de Parker avec les questions et légendes qui s'y rapportent ; on y trouve relatées les opinions motivées des catholiques anglais du temps d'Elisabeth, sur la valeur des ordres anglicans ; la revision du Prayer-Book de 1661-2 y est traitée, ainsi que la défense de leurs ordres par les anglicans sous les Stuarts. La 7e partie nous donne la discussion théologique et la condamnation finale des ordinations anglicanes sous Léon XIII. C'est en quelque sorte l'établissement de la position de l'Eglise par les cas du St-Office de 1684 et de 1704 ; la tentative d'union par le gallican et janséniste Le Courayer ; et tout l'historique, brillamment exposé, des discussions de 1894-1896 ; les conséquences de la bulle de Léon XIII ; les nouvelles tentatives d'union dans les conversations de Malines, pour lesquelles l'auteur n'est pas tendre ; enfin les démarches couronnées de succès auprès des Vieux-Catholiques et des Orientaux, dont l'auteur explique la genèse et la portée. Un essai théologique examine toute la question des ordres anglicans à la lumière de la théologie catholique. Cet ouvrage nous paraît désormais indispensable pour quiconque veut étudier la question des ordinations anglicanes. On y trouve développé et détaillé ce qui dans des œuvres, aussi excellentes que Brandi et autres, n'était qu'esquissé.

A. De Bil, S. I.

L. PASTOR. — *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge. Tome 19. Grégoire XIII (1572-1585).* Traduit de l'allemand par A. Poizat et W. Berteval. Paris, Plon, 1938, 23 × 15 cm., 516 p. Prix : 54 frs.

Ce tome 19 de la traduction embrasse la première partie du t. IX de l'original consacré au règne de Grégoire XIII jusqu'aux trois premières sections du chapitre 9. Ce pontificat, du plus haut intérêt, se caractérise par la confirmation et l'extension du mouvement de réforme ou de restauration catholique poussé si activement sous Pie V. Nombreuses sont les questions d'importance traitées dans ce volume : la restauration religieuse qui s'incarne en Charles Borromée, Thérèse d'Avila, Philippe de Néri ; les affaires d'Angleterre si complexes où Pastor porte un jugement fort objectif ; la situation religieuse en France sous Charles IX et les débuts de Henri III ; la réaction dans les Pays-Bas et les débuts de la restauration religieuse en Allemagne.

A notre grand regret, il nous faut constater les mêmes négligences, inexactitudes et ignorances que celles qui caractérisèrent la traduction des volumes précédents. Il ne nous est évidemment pas possible de citer la longue liste d'erreurs que nous avons relevées à la lecture et qui ne sont pas loin d'atteindre la centaine. Signalons-en quelques-unes : p. 85, il est dit que Borromée « y reçut personnellement une mission » pour « y prêcha une mission » ; p. 92, « Tadel austeilen » est traduit « encourir le blâme » pour « distribuer » ; p. 104, « Le nonce trouva une grande difficulté à tirer du dehors etc. » pour « Le nonce rencontra un grand obstacle dans l'extrême difficulté à » ; p. 109, « qui la plaçait dans l'air que respirait la plus haute aristocratie d'Avila » pour « (son enfance) qu'elle passa dans l'air pur des hauteurs d'Avila » ; p. 147, « Kopfhängerei » ne peut se traduire par « restriction mentale » mais par « mélancolie » ; p. 201, au lieu de « Vaudois » il faut lire « Gallois » ; p. 210, « ambassadeur des pays-bas espagnols », au lieu d'« ambassadeur hollandais » ; p. 468, Mathias ne fut pas gouverneur de la ville de Bruxelles mais des Pays-Bas ; p. 472, un contre-sens complet. C'est la « ruine » du Calvinisme qui amena au pays wallon la chute des démocraties urbaines au profit de la noblesse et non pas son « avènement » ; 475 et 476. Il est surprenant de lire que « les Etats de Hollande etc., lors de l'union d'Utrecht, firent solennellement profession d'obéissance au roi d'Espagne » alors qu'il faut lire « dénoncèrent solennellement l'obéissance » ; p. 487. « Les doyens... il est vrai doivent jurer à leur installation d'accepter leur charge avec ses vicissitudes quotidiennes » au lieu de « de se faire ordonner prêtres dans le courant de l'année ». p. 488. Bien que l'original emploie une métaphore, ce n'est pas une heureuse traduction que d'écrire « Les évêques ne se risquent pas... à toucher aux pustules de leurs chanoines ». Enfin p. 511 : « son éloquence amena en 1563 la clôture du couvent de femmes à Ingolstadt » doit traduire « seine Beredsamkeit brachte... die Schliessung des Frauenhauses ». Il s'agit de tout autre chose que d'un couvent.

A. De Bil, S. I.

HIERONYMUS A FELLETTE, O. M. Cap. — *S. Laurentii a Brundusio zelus apostolicus ac scientia.* Venise, Typogr. S. Marci, 1937, 25 × 17 cm., XXXVI-310 p., 29 planches.

Cet ouvrage est moins une biographie qu'une encyclopédie groupant tous les renseignements concernant la personne et l'œuvre de saint

Laurent de Brindes, général de l'ordre des Capucins (1559-1619). Une première partie consacrée à son activité apostolique contient un résumé chronologique des principaux événements de sa vie et une courte esquisse de sa personnalité de savant, de saint et d'apôtre. La seconde partie traite de ses œuvres : énumération générale suivie d'une description spéciale des trois ouvrages principaux : le « Mariale », le « Lutheranismi hypotyposis » et l'« Explanatio in Genesim ». Chacune de ces deux parties se clôt par un long florilège de témoignages laudatifs émanant des Souverains Pontifes (de Grégoire XIII à Pie XI) ainsi que d'autres autorités tant ecclésiastiques que laïques, rangés par ordre chronologique. Il faut y ajouter la bibliographie et l'iconographie complètes du sujet. Contribution fouillée à l'histoire de la Contre-Réforme, cet ouvrage à la fois abondant et précis montre comment l'Ordre des Capucins peut revendiquer sa part de gloire dans la grande renaissance catholique de l'époque post-tridentine. Laurent de Brindes est le digne pendant de Pierre Canisius.

R. Mols, S. I.

N. BERDIAEFF. — *Constantin Leontieff.* Traduction par Hélène Iswolsky. Coll. Les Iles. Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 21 × 14 cm., 352 p. Prix : 25 frs.

Melle Iswolsky nous donne en ce volume une excellente traduction de l'œuvre de Berdiaeff, parue à Paris en 1926, qui est l'étude la plus complète et la plus caractéristique de la personnalité étrange et complexe de Léontieff, esthète outrancier qui finit comme moine orthodoxe, philosophe réactionnaire si l'on peut qualifier de philosophie sa pensée faite plutôt d'intuitions brillantes, de vues fulgurantes, qui, à côté de conceptions d'une naïveté simpliste, montre parfois l'acuité de vision d'un prophète. Il se révèle à plus d'un point de vue un précurseur de Nietzsche et de Spengler et a prévu trente-cinq ans avant les faits le bolchevisme et le fascisme. C'est plus une étude de la pensée et de l'évolution morale de Léontieff, qu'une biographie que l'auteur nous présente, non pas dans une froide analyse, mais dans un exposé sympathique dont le mouvement et le style s'adaptent à la personnalité violente et dynamique du héros. Les détails biographiques servent plutôt de cadre aux idées qui, si elles nous déconcertent parfois, nous frappent toujours par le relief de leur expression et leur pénétration originale.

A. De Bil, S. I.

Acta Academiae Velehradensis. Annus XIII. Fasc. II-III. Olomuc, Salesianum, 1937, 24 × 16 cm., 143 p. Prix : 40 couronnes par an.

Au VI^e^ congrès unioniste de Velehrad en 1932, il avait été décidé de reprendre la publication annuelle en 4 fascicules des « Acta Academiae Velehradensis », interrompue depuis le vol. XI (1920-1922). Malheureusement on n'a pas pu en venir à l'effet. Les fascicules 2 et 3 réunis du vol. XIII viennent seulement de paraître en 1937.

Il faut nommer parmi les collaborateurs Mgr. Grivec, qui expose ses idées sur le point de départ et la méthode de la théologie du Corps mystique et résume son livre slovène sur « le Christ dans l'Eglise » ; le P. Salaville A. A. qui présente la collection : « Le Patriarcat byzantin. Recherches de diplomatique, d'histoire et de géographie ecclésiastiques », commencée, en deux séries : les « Regestes » et le « Corpus Notitiarum episcopatuum », par l'Institut d'études byzantines des

Augustins de l'Assomption ; le P. Hofmann, S. I., qui, poursuivant ses investigations sur le Concile de Florence, raconte les négociations de 1439 entre Grecs et Latins d'où sortit la définition sur la procession du Saint-Esprit et étudie les différentes formules proposées de part et d'autre. On sait qu'en 1917 l'archevêque de Lwów, Mgr. A. Szepticki, envoya à Moscou un exarque catholique pour la Russie, le P. Léonide Fédorov. Arrêté en 1923, l'exarque fut condamné à 10 ans de détention dans les geôles soviétiques pour son zèle à promouvoir l'union, activité révolutionnaire au plus haut chef. Souvent déplacé, il travaillera jusqu'à sa mort († 1935) à encourager dans leur long martyre les catholiques au bagne. Sa tragique odyssée est retracée en quelques pages par le Prince P. Volkonsky. On trouvera aussi dans ce numéro la communication lue par le Dr. Kurent O. Cist. au VII^e^ congrès de Velehrad (1936) sur la doctrine de la primatie romaine chez les SS. Cyrille et Méthode, question déjà touchée dans leurs ouvrages par Mgr. Grivec et M. Dvornik.

Tous ces articles sont rédigés en latin, sauf la note consacrée à l'exarque, écrite en russe, et sont donc facilement accessibles.

M. Van Cutsem, S. I.

P. HENDRIX. — *Russisch Christendom. Persoonlijke herinneringen.* Amsterdam, H. Paris, 1937, 22 × 18 cm., 186 p. Planches. Prix : 3,25 flor.

Comme le sous-titre l'indique déjà, cet ouvrage n'est, à proprement parler, ni une étude ni une histoire du christianisme russe. M. Hendrix nous traduit simplement les impressions vécues et les sentiments éprouvés au contact de l'Eglise russe, telle qu'elle survit dans ses cérémonies et ses monuments. Son goût pour la liturgie byzantine l'avait d'abord conduit au Mont Athos. C'est la petite communauté russe de la Sainte Montagne qui lui sembla avoir le mieux conservé le sens de la tradition orthodoxe. Aussi, depuis 1930, a-t-il fait chaque année un pèlerinage en U.R.S.S., tout inouï que cela puisse paraître. A Moscou, à Kiev, à Leningrad, sa première démarche fut de rechercher les églises encore ouvertes au culte pour assister à la divine liturgie chaque fois que l'occasion s'en présentait. Il ne visitait qu'ensuite les musées d'art religieux, les couvents et les églises, que leur intérêt architectural ou les circonstances avaient sauvés de la pioche des démolisseurs. Les plus célèbres, le monastère de la Trinité, fondé par S. Serge de Radonèje au XIV^e^ s. près de Moscou, la laure des cryptes à Kiev, autrefois pèlerinages fréquentés et foyers d'une vie religieuse intense, sont maintenant partiellement laissés à l'abandon, partiellement livrés à des usages profanes.

En Pologne orientale, tout contre la frontière soviétique, la grande laure russe de Poczajów a échappé à la ruine. L'auteur s'y est rendu pour la Pannuchis (vigile) de la Transfiguration. Le spectacle des paysans accourus pour la fête lui a permis de saisir sur le vif l'action qu'exerçait le monachisme orthodoxe. Un voyage à Riga lui fournit l'occasion d'admirer les trésors des raskolniks bezpopovtsy (sans clergé), gardiens par excellence des vieilles icônes moscovites d'avant le schisme. En 1937, M. H. eut la joie d'être à Moscou pour la fête de Pâques (2 mai). Il nous décrit l'inoubliable impression que fit sur lui, après les fêtes du 1^er^ mai, l'office pascal dans l'église archicomble. Avec quelle joie, en lisant ces pages, on se rend compte que l'Eglise

russe, quoiqu'elle ait beaucoup à souffrir, subsiste encore, purifiée par la souffrance. Si elle a échappé à une ruine complète et jouit d'un peu de tolérance, il semble qu'elle le doive à la ligne de conduite adoptée par son chef le métropolite Serge (lieutenant du trône patriarcal de Moscou) : ignorer l'Etat comme l'Etat l'ignore, sans le combattre. L'avenir n'en est pas moins sombre. Les nouvelles générations sont élevées dans l'ignorance complète de l'orthodoxie et le recrutement du clergé est presque impossible.

Il faudrait se garder de croire que l'auteur a tracé un tableau complet de la vie religieuse en Russie soviétique. Ce serait oublier qu'à côté de l'Eglise patriarcale dont il nous a surtout entretenus, d'autres Eglises sont issues de l'Eglise d'Etat d'avant-guerre. Il n'y est fait allusion qu'en passant. M. Hendrix n'a pas non plus parcouru les campagnes ; il ne nous apprend rien des sectes qui pullulent sur le territoire des républiques soviétiques.

Un léger reproche qu'on pourrait lui faire, c'est de n'avoir pu s'empêcher d'évoquer les cultes à mystères de l'antiquité païenne quand il décrit les cérémonies orthodoxes. La comparaison sera peut-être toute spontanée au Mont Athos d'où l'on peut découvrir l'Olympe et l'île des Cabires, Samothrace. Mais le rapprochement est parfois déplacé, et les différences essentielles sont laissées dans l'ombre. Outre la profonde sympathie de l'auteur pour nos frères dans le Christ, ses connaissances liturgiques, acquises auprès de maîtres tels que Dom Casel O.S.B., et son information de première main font que ces « souvenirs personnels » nous introduisent mieux peut-être que de l'histoire dans l'âme du christianisme russe contemporain.

M. Van Cutsem, S. I.

A. MENDIZABAL. — *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936.* Coll. Courrier des Iles, 9. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 20 × 13 cm., 270 p. Prix : 20 frs.

Les responsabilités qui sont engagées dans le conflit espagnol actuel sont graves, complexes et semblent bien partagées. Aux droites, on peut reprocher leur désunion qui favorisa, sous la république, les excès anarchistes des gauches. Les monarchistes, malgré les directives épiscopales de 1931, ne surent pas collaborer franchement avec la droite républicaine et, une fois au pouvoir, les catholiques firent preuve d'une indifférence étonnante pour les questions sociales les plus urgentes. Dans les rangs de gauche, ce fut l'esprit démagogique et sectaire de plus en plus acerbe qui rendit impossible une entente constructive avec les catholiques : la législation laïque, les grèves révolutionnaires, les journées rouges des Asturies et la révoltante tolérance du gouvernement du Front populaire en présence de menées de violence antireligieuse en disent long sur les méthodes politiques des partis rouges.

Telles sont les causes principales auxquelles l'auteur attribue la scission de l'Espagne en deux camps haineusement opposés. M. A. Mendizabal, professeur de philosophie du droit à l'Université d'Oviedo, catholique éclairé, lui-même témoin et victime de l'insurrection rouge des Asturies, a voulu retracer les antécédents de la guerre civile ; il a su s'inspirer d'un esprit étranger à tout fanatisme et soucieux d'éclairer les hommes de bonne foi. Il suit, de 1923 à 1936, la lente évolution des événements : l'erreur anticonstitutionnelle de la monar-

chie maintenant au pouvoir durant huit années (1923-1931) une dictature impopulaire ; la chute de la monarchie et la proclamation de la République (1931) ; l'œuvre de laïcisation des premières Cortès (1932-1934) ; la réaction des droites et le gouvernement centre-droite (1934-1936) ; enfin la victoire électorale du Frente popular (1936) préludant à la lutte fratricide qui déchire l'Espagne depuis bientôt deux ans.

Cet exposé paraît bien justifier les appréciations que J. Maritain, dans sa préface, porte sur cette page de l'histoire espagnole, et en particulier sa conclusion : « la chrétienté se refera par des moyens chrétiens, ou elle se défera complètement ».

R. Antoine, S. I.

Sous le joug hitlérien. La révolte des consciences. Paris, Bonne Presse, 1937, 19 × 11 cm., 130 p. Prix : 6 frs.

Ce petit volume fait suite aux deux études de l'auteur anonyme, parues précédemment, « Ce qui se passe en Allemagne » et « Hitler et Rosenberg ». Le dynamisme hitlérien a un rythme si rapide, que l'actualité projetée sur l'écran paraît un passé déjà dépassé par une surprise nouvelle. L'auteur, qui est bien documenté, nous retrace la lutte douloureuse des catholiques allemands contre la force brutale et sournoise qui s'efforce de ruiner les consciences et de corroder l'esprit chrétien. Ne doit-on pas songer à la métamorphose des sociétés humaines que Léontieff pronostiquait comme alternative à la catastrophe générale ? « Cette métamorphose ne sera plus établie sur un système libéral, mais au contraire sur un principe de grandes limitations et de contraintes de toutes sortes. » L'auteur répartit la matière sous les titres suggestifs suivants : Un jubilé (fin du Kulturkampf) ; si l'Eglise nous provoque ; l'école allemande ; la croix doit disparaître ; la fête du « Corpus Christi » ; par ordre de la police ; la Reichswehr ; réveil catholique ; pour la couronne ; le Reich éternel. On parcourt avec émotion ces étapes douloureuses de la violentation des consciences du peuple chrétien d'Allemagne.

A. De Bil, S. I.

F. PEETERS. — *Het bruine bolsjewisme. Over de christenvervolging in het Derde Rijk.* Anvers, Geloofsverdediging, 1937, 19 × 12 cm., X-170 p. Prix : 12,50 frs.

L'auteur, un lauréat du concours universitaire, qui a fait un séjour d'études en Allemagne, apporte en ces pages son témoignage objectif sur la persécution religieuse qui sévit dans le troisième Reich. Le titre est justifié par la similitude des méthodes de violence avec le bolchevisme et aussi l'identité de but qui se cache derrière ces mesures : la déchristianisation et même l'extirpation de toute idée religieuse. Si l'on peut sembler y mettre moins de brutalité, on y déploie en revanche plus d'hypocrisie cynique. Ce témoignage prend des allures de réquisitoire, non par la passion du témoin, mais par l'éloquence des faits notés avec objectivité. La restriction même du témoignage, qui se borne à ce que l'auteur a pu contrôler personnellement, ajoute à sa valeur. Point d'étude générale ni de synthèse faite d'éléments empruntés, mais une sorte de monographie basée sur l'observation personnelle. Signalons deux légères inexactitudes : il y a encore un collège de Jésuites où jusqu'ici les restrictions n'ont pas été appliquées, bien que l'avenir soit à la merci de l'arbitraire. Le P. Rupert Mayer

n'a pas été officier mais s'est distingué comme aumônier, ce qui ajoute encore à la signification des distinctions militaires extraordinaires dont il fut l'objet. Dans les appendices l'auteur publie une série de documents de haut intérêt pour la valeur de son témoignage. Livre à lire et à répandre à cause de son objectivité et de son information de première main.

A. De Bil, S. I.

V. DE MOOR. — *Leur Combat.* Paris, Beauchesne ; Bruxelles, Dewit, 1937, 24 × 19 cm., 320 p

Sous ce titre fort énigmatique l'auteur veut nous donner une sorte d'histoire des missions. En fait ce sont surtout des conférences et des renseignements assez dispersés. Les intentions sont très apostoliques ; le ton est plutôt celui du meeting que celui de l'exposé historique, et il y a une disproportion flagrante entre les différentes pièces de l'ensemble. Le « Watch Tower » semble avoir plus d'importance que l'Islam. Du Bouddhisme pas un mot... sauf la mention d'un « hindou bouddhiste » (175) ce qui est assez contradictoire. On est surpris de voir un Belge affirmer que son pays, en 1937, ne compte que « sept » millions d'habitants (181). Les protestants n'ont jamais eu 200 Universités en Chine (129) ; la Chine tout entière n'en a jamais eu autant. La résistance du clergé goanais au bref « Multa Praeclare » n'a pas été un schisme (68-69). Le jugement sur le Padroado doit être entièrement revisé. Les noms propres sont massacrés sans merci : Angolé (79), Larnu (250), Weishampt (262), d'Hopp (278), Nugata (261). Bref, cette première esquisse eût dû être retravaillée pour devenir un livre.

P. Charles, S. I.

J. DU PLESSIS. — *Le sens de l'histoire. II. Les derniers temps d'après l'histoire et la prophétie. 1. Prophéties évangéliques S. Pierre, S. Paul.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 15 frs.

Ce volume forme la deuxième partie de l'ouvrage du comte du Plessis sur le sens de l'histoire. Tandis que la première intitulée « la caravane humaine » publiée chez Plon en 1932, échafaudait une synthèse de l'histoire universelle, celle-ci s'occupe des derniers temps tels que les prophéties les annoncent et que l'histoire les réalise. Le volume se divise lui-même en deux parties : l'une plutôt générale : Histoire et prophétie, traite des prophéties et prophètes ; du mystère de Dieu (élection d'Israël et vocation des gentils), l'ordre et le mode de sa réalisation, les clartés qu'il projette sur les juifs, les gentils et les douleurs ; enfin les derniers temps, dont la durée, sans pouvoir se chiffrer exactement, sera longue et se trouve figurée dans les derniers temps d'Israël. La deuxième partie a trait aux prédications du Fils de l'homme, telles que nous les trouvons dans les récits évangéliques et les écrits apostoliques. L'auteur étudie la réalisation de chacun des douze signes de la fin : nouvelle alliance, début des douleurs juives, douleurs juives ; l'apostolat universel, l'entrée, puis l'apostasie des nations ; le début des douleurs universelles, les douleurs universelles ; la grande oppression, le grand jour de Jéhovah ; l'accalmie et enfin le jour du Fils de l'homme.

A. De Bil, S. I.

ASCÉTISME.

Prédication et méditation.

TH. HENUSSE. — *Conférences.* Coll. Durendal, hors-série. Bruxelles, Durendal, 1937, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 10 frs.

Nous avions lu déjà plusieurs de ces conférences. Une seconde lecture nous les fait apprécier davantage encore. La profondeur de la psychologie et la sûreté de l'esprit chrétien qui les vivifient leur confèrent une actualité définitive : celle même du divin et de l'humain, que toujours le R. P. atteint et met en lumière avec l'art simple qui est le secret des vrais maîtres.

C. Sevrain, S. I.

TIHAMER TOTH. — *La résurrection, l'ascension, la Vierge Marie. Le symbole des apôtres. T. IV.* Traduit du hongrois par l'abbé M. Grandclaudon. Mulhouse, Edit. Salvator ; Paris, Casterman, 1936, 20 × 13 cm., 286 p. Prix : 22,50 frs. belges.

Dans ce nouveau volume nous avons parfaitement remarqué la variété des points de vue dans toute une série de sermons sur la Résurrection. Les sermons sur la Ste Vierge rendront eux aussi d'excellents services aux prédicateurs.

C. Sevrain, S. I.

CORNELIUS CORNELII A LAPIDE, S. I. — *Effigies divi Pauli sive idea vitae apostolicae.* 27e édition par le Père R. Galdos, S. I. Westmalle, Abbaye, 1938, 19 × 14 cm., XVI-142 p. Prix : 12 frs.

Nos lecteurs ont pu lire en décembre une note d'actualité religieuse, du P. R. Galdos, consacrée à Cornelius a Lapide. Le même auteur vient de publier une intéressante brochure, pour commémorer à la fois le IIIe centenaire de la mort d'A Lapide et le XIXe centenaire de la conversion de saint Paul : c'est une édition soignée du bienfaisant traité d'A Lapide sur saint Paul, « comme modèle de vie apostolique ». Cette édition est utile du point de vue biblique, patristique et missiologique ; l'éditeur y a joint une introduction et des notes critiques. La présentation typographique (par l'Abbaye Cistercienne de Westmalle) est une adaptation heureuse d'une ancienne édition de 1626 de la Maison Meursius d'Anvers.

N. C.

Sursum Corda ou élévations sur l'Ecriture Sainte et les prières de l'Eglise. 6e édit., Paris, Téqui, 1937, 16 × 10 cm., XVI-424 p. Prix : 10 frs.

Nouveau tirage d'un livre déjà ancien. Très courts canevas destinés à amorcer l'oraison et qui peuvent faire du bien. Rien de spécial pourtant. Beaucoup trop de fautes dans les textes latins.

C. Sevrain, S. I.

MYRIAM DE G. — *Larmes et sourires.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Paris, Casterman, 1938, 20 × 13 cm., 248 p., 12 planches. Prix : 16,50 frs.

Il est aisé, quand on se porte bien, de recommander aux malades le courage et la joie. Mais l'auteur, alitée depuis 23 ans, a le droit de parler à ses frères et sœurs d'épreuve. Elle a d'ailleurs donné l'exem-

ple depuis longtemps, puisqu'elle publie son onzième volume. Et si l'on songe qu'elle souffre cruellement de la tête, une œuvre historique énorme et fouillée comme « Louyse de Ballon » tient du prodige. « Larmes et Sourires », œuvre délicate et virile, aidera beaucoup les malades et... les bien portants aussi. C'est un des meilleurs cadeaux qu'on puisse faire.

C. Sevrain, S. I.

TH. REGATTIERI. — *L'Evangile eucharistique. Exhortations pour les heures d'adoration.* Turin, Marietti, 1936, 19 × 12 cm., XII-216 p. Prix : 5 frs.

Recueil de douze méditations ou élévations devant le St Sacrement. Chaque méditation se divise selon un schéma identique : exhortation pour l'adoration, l'action de grâces, la propitiation et enfin pour la supplication. Ces élévations se distinguent surtout par le ton de la piété sincère. L'auteur n'a eu en les rédigeant aucune prétention littéraire. On pourrait souhaiter toutefois plus de variété dans la présentation des sujets à méditer.

P. B.

J. FATTINGER. — *Recueil d'exemples modernes.* Traduit de l'allemand par M. l'abbé M. Grandclaudon. Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1938, 21 × 13 cm., 320 p. Prix : 19,80 frs.

Dans le présent « Recueil d'exemples modernes » les faits racontés sont si proches de nous que quelques-uns même concernent des personnes encore en vie ; nos prédicateurs et nos catéchistes y trouveront abondante matière pour illustrer leur enseignement doctrinal, et cela d'autant plus aisément que les exemples choisis ont été recueillis dans tous les milieux de la société moderne et ont été classés suivant l'ordre du catéchisme.

A. Desclée, S. I.

Biographies.

F. TARDIVEL. — *La personnalité littéraire de Newman.* Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1937, 23 × 14 cm., 444 p. Prix : 48 frs.

F. TARDIVEL. — *J. H. Newman éducateur.* Paris, Beauchesne, 1937, 26 × 17 cm., 236 p. Prix : 25 frs.

Mademoiselle Tardivel dans ces deux volumes ne nous donne pas seulement des études d'une grande érudition, fruits d'un étonnant labeur ; elle fait montre d'une grande finesse d'esprit et d'une chaude sympathie, ces conditions mêmes de l'intelligence d'une personnalité aussi complexe et aussi attachante qu'est celle de Newman. Le premier travail, plus riche par l'abondance et la variété du sujet, tout en se limitant à l'étude de la personnalité littéraire de Newman, nous met en contact avec les différents aspects de sa physionomie et les événements saillants de sa vie. Une des caractéristiques de cette belle étude est l'heureuse utilisation de la correspondance de Newman et la profonde connaissance de son œuvre. Une courte biographie, un examen général des œuvres de Newman : œuvres de la période d'évolution, œuvres de justification et d'équilibre, recherche des conciliations nouvelles, nous donne la trame sur laquelle se broderont les traits de sa personnalité littéraire : l'inspiration dans la vie de Newman, ses dons naturels : tempérament artistique, mémoire, intellectualisme, sensibilité ;

sa culture et les influences : milieu d'Oxford où il vit, Alexandrie et ses intellectuels chrétiens qu'il étudie avec sympathie. Au livre suivant : Newman critique et moraliste : ses réactions devant la pensée religieuse de son temps, ses essais de critique littéraire, les enseignements de l'histoire, son observation psychologique, son message de moraliste nous sont présentés avec beaucoup de finesse et un goût éclairé dans les citations à l'appui. Le quatrième livre procède à une analyse plus technique de l'art de Newman : l'ironie, son éloquence, sa poésie, sa langue et son style. Il nous plaît de citer la dernière phrase de la conclusion : « Le rôle littéraire de Newman aura donc été de vérifier la vérité par la beauté, la beauté par la vérité, et d'avoir conclu entre elles, comme Jahvé avec son peuple, une alliance éternelle ». Nous nous permettons de signaler l'un ou l'autre lapsus : les gentlemen que Whately, dans sa vengeance originale, imposa à Newman n'étaient pas des sportifs, mais ils étaient, nous dit l'Apologia, « fond of port ». En l'un ou l'autre endroit nous lisons « libre arbitre » où il faut libre examen (par exemple : p. 192).

Le second volume étudie l'action éducatrice de Newman aux diverses périodes de sa vie : comme tutor à Oriel, dans ses conférences de Dublin, pendant son rectorat à l'université catholique ; sa conception de l'éducation ; ses nouvelles tentatives, après tant d'incompréhensions de la part des catholiques, dans l'organisation des écoles de l'Oratoire. Malgré les insuccès apparents, l'influence de Newman se fit sentir jusqu'en la réorganisation d'Oxford et de Cambridge. Si, dans l'opposition inintelligente ou mesquine qui répondit parfois à ses nobles entreprises, on a pu lui soustraire les milieux, on n'a pas pu lui soustraire les hommes. Il a été un initiateur et un précurseur. Cette seconde dissertation est, elle aussi, riche en enseignements et en jouissance. *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.* On ne pourra négliger ces deux livres dans l'étude de Newman.

A. De Bil, S. I.

M. PERROY. — *Un aiguilleur d'âmes, le Cardinal Mercier.* Avignon, Aubanel aîné, 1937, 19 × 12 cm., 206 p. Prix : 15,60 frs.

Marguerite Perroy s'est assuré une belle place dans le renouveau de la littérature hagiographique. Ceux qui ont lu et goûté son « Saint François Régis » retrouveront ici avec plaisir son langage vif, — un rien précieux, — mais plein de suc. Ce n'est pas sans doute la biographie définitive du grand Cardinal ; le temps n'est pas encore mûr pour l'écrire. Mais c'est une esquisse fervente, vivante aussi qui justifie pleinement son titre; le portrait d'un « aiguilleur d'âmes ». Ce petit livre est un de ceux que l'on peut répandre largement dans le public moyen, les cercles d'études, les mouvements de jeunesse : il plaira et fera du bien.

A. D.

G. GOYAU. — *Sa Sainteté le Pape Pie XI.* Paris, Plon, 1937, 20 × 14 cm., 96 p.

Vue panoramique de la vie et des oeuvres de notre Saint Père. Cette éloquente esquisse, abondamment documentée et très suggestive, devrait être lue par tous les catholiques d'action et utilisée dans tous les cercles d'études. Elle fournit un excellent point de départ et fait ardemment désirer la publication de nombreuses monographies consacrées aux divers aspects de l'activité pontificale de S. S. Pie XI.

J. Sonet, S. I.

A. GARNIER. — *A l'école des Saints.* Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 19 × 12 cm., 252 p. Prix : 10 frs.

On ne pourra nier l'originalité de cet ouvrage. Trop de livres spirituels ont systématiquement dénaturé la « vie humaine » des saints pour n'en laisser paraître que le caractère merveilleux. Lecteurs qui ne vous faites pas illusion sur vos prétendues « faiblesses », ouvrez ce livre bienfaisant et vous constaterez que les saints n'en ont pas été exempts ! Aimant la nature, leur pays, leur famille, ils ont mis au service de Dieu toutes leurs forces sans pourtant renier ce « bienfaisant humanisme » qui nous les rend très sympathiques et nous engage à les prendre pour modèles. L'auteur a glané les traits les plus variés et très savoureux dans la vie de plus de « 250 » saints ou personnages de vertu éminente !

P. Bribosia, S. I.

PH. PONSARD. — *Quelques grands saints français.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 162 p. Prix : 9 frs.

S'adressant à des lecteurs épris de la France et de son histoire, ce petit recueil fait connaître et aimer les saints du terroir qui ont, mieux que d'autres, su allier avec l'amour de Dieu celui de leur pays.

P. Bribosia, S. I.

J. BALDE. — *Jeunes filles de France, d'Eugénie de Guérin à Hélène Boucher.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 7,50 frs.

Un charme, très divers, mais toujours irrésistible, se dégage de chacun des cinq tableaux qui composent cette galerie.

Dans sa simplicité, quel drame poignant que la vie d'Eugénie de Guérin ; et d'autant plus que l'auteur parvient à nous identifier avec l'héroïne, nous fait penser et rêver ses pensées et ses rêves. Si différentes les unes des autres, Eug. de Guérin, sainte Bernadette, sainte Thérèse de Lisieux, Louise de Bettignies, Hélène Boucher, incarnent leur région et, dans leur domaine propre, atteignent à l'héroïsme ; mais une note commune les unit, une foi chrétienne ardente et profonde. Impossible de lire ces pages simples et magnifiques sans une intense émotion et sans éprouver le besoin de devenir meilleur.

C. Sevrain, S. I.

E. MONTIER. — *Des amis pour le cœur et pour l'esprit.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 12 frs.

Par ces pages de vulgarisation, Edward Montier continue son apostolat auprès des jeunes. Il est bon d'évoquer très tôt à leurs yeux, ne fût-ce que superficiellement, la physionomie si attachante de grandes âmes chrétiennes comme Grégoire et Basile, Augustin, le roi Loys, Fénelon, Ozanam et de Foucauld. Comme on le voit, la série est variée et le choix un peu déconcertant de prime abord, surtout si l'on y ajoute Lamartine et Montaigne que nous avons omis de citer. Mais cet éclectisme apparent n'est pas pour déplaire, principalement aux jeunes, et nous révèle une fois de plus combien l'humanisme qui anime l'auteur est large, compréhensif et chrétien.

J. Sonet, S. I.

VARIA.

V. HONNAY, S. I. — *Humanisme et livres de choix.* Coll. Problèmes d'éducation. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., VIII-417 p. Prix : 24 frs.

« Tous les beaux livres existent, dans tous les domaines, sur tous les rayons. Et pour ceux à qui d'heureuses circonstances ont permis d'embrasser d'un regard d'ensemble l'activité catholique, dans les sphères de l'intellectualité comme sur les terrains du prosélytisme, il y a là un sujet d'émerveillement en quelque sorte inépuisable. Mais, — paradoxal contraste ! — combien donc est-il de chrétiens, combien même est-il de prêtres qui aient de tous ces progrès — dont le rythme, depuis la guerre, s'accélère sans cesse — autre chose qu'une connaissance fragmentaire, peut-être une simple connaissance par ouï-dire... Si tant est même qu'ils les soupçonnent ? D'où vient ? C'est que toutes ces richesses, qui apparaissent ici et là, de toutes parts, mais en ordre dispersé, sur les vastes champs de l'activité catholique, demandent à être davantage centralisées, mises en valeur, lancées dans la circulation. Il faut d'abord organiser l'offre... si l'on veut obtenir la demande. » Cette page (p. 29) de ce volume en marque bien le premier aspect : on ne lit pas, on lit mal, parce qu'on ne connaît pas les bons livres, les meilleurs livres. Le P. Honnay vise à attirer l'attention sur ceux-ci, non pas au hasard d'un ordre alphabétique ou même idéologique, mais de façon raisonnée, « selon la hiérarchie des valeurs » (p. 41), selon les exigences d'un parfait « humanisme chrétien ».

Mais à quoi peuvent servir les meilleurs guides, si le voyageur que l'on conduit n'a pas le désir de voir, de comprendre ? A quoi sert de connaître des ouvrages de valeur, si on ne « veut » pas lire, si on ne « sait » pas lire ? Aussi la « tâche essentielle » que s'assigne l'auteur, c'est de « faire des lecteurs ». Et c'est le second aspect de ce livre très bien conçu : « Une croisade serait, semble-t-il, à prêcher. Elle adopterait ce mot d'ordre : « Faire » des lecteurs, de vrais et sérieux lecteurs ! Et pour cela, dès le collège, éveiller pour de bon l'intérêt vers les hautes lectures, disposer dûment les esprits, les informer puissamment de synthèse, du besoin de toujours raccorder au centre. Oui ! cela... bien plus encore qu'éclairer dans le détail sur le choix des livres. Parare vias, rectas facere (in mentibus et in cordibus) semitas!... Nous visons plus encore le lecteur à former... que les bibliothécaires à aider (p. 39). »

Orienter vers les meilleures lectures, former des lecteurs sérieux, tel est donc le double but de cet ouvrage. Pour l'atteindre, l'auteur dispose d'avantages précieux : en contact continuel depuis vingt ans avec les jeunes comme professeur de rhétorique, il les connaît, les comprend, reste ardent et enthousiaste avec eux et comme eux ; en même temps, passionné personnellement pour la lecture, il a commencé par lire lui-même les ouvrages de choix qu'il recommande, ce sont ses propres jugements qu'il communique aux autres. Ce livre a été vécu, et en conséquence il est vivant. Il a l'allure progressive, un peu lente, mais nette et affirmative, de l'enseignement scolaire ; il en a hérité certains procédés pédagogiques utiles : répétitions qui accentuent l'idée, ton dogmatique qui la fait entrer dans les esprits ; on est en classe ; mais on s'en réjouit parce que le maître est convaincu, compétent, personnel, et se donne tout entier.

Composé pour des jeunes gens, le livre ne sera pas seulement utile à ceux-ci et à leurs éducateurs ; tous les prêtres, ceux surtout qui ont des loisirs très limités par un travail absorbant, auront intérêt à trouver ici un guide précieux, qui leur indiquera d'emblée les meilleurs livres et les raisons de les lire. Qu'il nous soit permis, en terminant, de remercier l'auteur de la sympathie qu'il a témoignée à maintes reprises, par de nombreuses citations, à la « Nouvelle Revue Théologique ».

J. Levie, S. I.

R. SCHWOB. — *Rome ou la Mort.* Coll. Les Iles. Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 20 × 13 cm., 334 p., 14 planches. Prix : 25 frs.

Ce journal de pèlerin se présente comme un essai d'apologétique impressionniste. Mille suggestions, fort bigarrées, d'ordre religieux, philosophique, littéraire, accrochent l'attention du lecteur, tandis qu'un défilé fuyant de paysages, de fontaines, de palais, de ruines et de fêtes, dépose tour à tour témoignage de la vocation spirituelle de Rome. Les vestiges profanes et chrétiens sont censés nous révéler sa destinée « de lier l'humanité en un seul corps » (1re Partie). Les fêtes et les cérémonies doivent nous raconter la tragédie de l'Eglise obligée de se matérialiser et de devenir puissance temporelle (2e Partie). Enfin, l'Eglise devrait nous apparaître comme le couronnement du monde, et l'achèvement des plus hautes tendances de l'homme (3e Partie). On pourrait souhaiter, pour un ouvrage de cette inspiration, une structure plus ferme, qui donne tout leur relief à des intuitions par ailleurs originales.

A. Favre, S. I.

P.-H. FURFEY. — *L'extrémisme catholique.* Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1938, 20 × 13 cm., 22 p. Prix : 2,25 frs.

Excellente brochure, tiré à part d'un article paru dans la « Cité Chrétienne », de nature à secouer des catholiques sociaux trop timides et qui n'osent regarder en face les changements profonds que réclame la situation actuelle du monde et des ouvriers. Sans doute simplifie-t-elle les questions en ne voyant que deux camps opposés : modérés et extrémistes, prudents et intransigeants, hommes de compromis et hommes de lutte, et en voyant dans l'Evangile avant tout une revendication de justice sociale. Mais on aurait tort de prétexter cette simplification pour éluder l'ardente mise en demeure de songer toujours à ce qu'exige l'idéal chrétien.

E. Mersch, S. I.

P. CHARLES, S. I. — *Les Protocoles des Sages de Sion.* Extrait de la Nouvelle Revue Théologique. Tournai, Casterman, 1938, 22 × 15 cm., 30 p. Prix : 4 frs.

A la demande de nombreux lecteurs, l'article du P. Charles, paru dans notre numéro de janvier 1938, a été édité en brochure.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*